

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Alexandre Queiroz de Oliveira

**A Revolução no Paraíso:**  
**Resignificações do conceito de Libertação na Igreja latino-americana (1968 – 1979)**

Guarulhos

2018

Alexandre Queiroz de Oliveira

**A Revolução no Paraíso:  
Resignificações do conceito de Libertação na Igreja latino-americana (1968 – 1979)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, área de concentração História e Historiografia, linha de pesquisa Poder, Cultura e Saberes da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como exigência para a obtenção do título de Mestre em História, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana Martins Villaça.

Guarulhos

2018

QUEIROZ, Alexandre de Oliveira.

A Revolução no Paraíso: Resignificações do conceito de Libertação na Igreja latino-americana (1968-1979) / QUEIROZ, Alexandre de Oliveira. – Guarulhos, 2018.

357 f.

Dissertação (mestrado em História) – Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana Martins Villaça.

1. América Latina. 2. Libertação. 3. Igreja Católica. 4. Conferências Episcopais. I. Título.

Alexandre Queiroz de Oliveira

A Revolução no Paraíso: Ressignificações do conceito de Libertação na Igreja latino-americana (1968-1979)

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como exigência para a obtenção do título de Mestre em História, sob orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana Martins Villaça.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup>

Instituição:

Assinatura \_\_\_\_\_

Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>o</sup>

Instituição:

Assinatura \_\_\_\_\_

Prof. Dr.<sup>o</sup>

Instituição:

Assinatura \_\_\_\_\_

À Carminha e o Zé.

Começo, forma e essência.

## AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pelo financiamento da pesquisa. Institucionalmente, também contei com as portas abertas da Biblioteca do Instituto dos Redentoristas de São Paulo, com um amplo acervo que me foi bastante útil.

A orientação de Mariana Martins Villaça, desde a Iniciação Científica na UNIFESP até a conclusão dessa dissertação, foi muito importante na minha formação como historiador. De forma criteriosa, presente e atenciosa, nas múltiplas dimensões que uma orientação assegura, Mariana foi fundamental em todo o processo, desde as conversas descontraídas até os espinhosos debates teóricos. Esse agradecimento se desdobra na tentativa de espelhar sua sinceridade, simplicidade e competência na minha atividade acadêmica e pessoal.

Academicamente, as reuniões do LEHA (Laboratório de estudo da História das Américas) na USP foram muito proveitosas, assim como a oportunidade de apresentar a minha pesquisa. Agradeço a disposição e auxílio de Stella Maris Scatena Villardaga, seja na UNIFESP ou na USP, e a grande contribuição de Maria Ligia Coelho Prado, pela paciência e rigor na leitura e discussão do projeto e da pesquisa. Sua leitura foi muito importante para os rumos que a pesquisa assumiu.

Os encontros do LAPHA (Laboratório de Pesquisas de História das Américas) na UNIFESP possibilitaram a exposição dessa pesquisa em distintos estágios de desenvolvimento e enfoque, além das reuniões com os colegas latino-americanistas que convergiram aprendizado e exercício crítico. A Qualificação, cuja banca foi composta por Luis Filipe Silvério Lima e Fernando Londoño, foi uma etapa indispensável na construção dessa pesquisa. A Defesa da Dissertação, com Londoño e José Alves Freitas Neto, concluiu de forma criteriosa e muito construtiva essa pesquisa. A leitura dos avaliadores contribui bastante para repensar pontos contraditórios e a melhoria da pesquisa como um todo.

Não posso deixar de agradecer aos amigos que me acompanham há muito tempo. Nos reunimos tantas vezes, falamos de tantas coisas, que quase fica obsoleto agradecer algo tão familiar e próximo, mas é imperativo mencionar o apoio

descontraído, o suporte essencial. Aos de sempre: Mauricio e Juliana, Adão, Paulo e Doide - colegas de quarto, companheiros de viagem, companhias de bar ... amigos em todos os sentidos. Aos que chegaram durante esses anos de pesquisa, se incorporaram e fizeram esse processo ter sido ainda mais valioso: Nara e Victor, Vinicius, Jaine e Lorrane – assim como os colegas da Bienal de Arte de São Paulo. Retomo também a presença dos que, desde os Pimentas, sempre foram amigos muito próximos: Bruna e Bruno, Amauri, Thais, Patrícia, Cel e Lu. Agradeço também a disposição e o carinho do Guilherme durante a pesquisa. A todos, que o futuro seja do tamanho dos nossos sonhos.

Por fim, agradeço a minha família: Zé, Renato, Leandro, Mari e Dara. Mais detidamente, retomando uma memória distante, mas nem por isso ausente, desde pequeno tive o privilégio de ter sido rodeado por grandes mulheres. Vera, Marlene e Marli, para além dos laços familiares, Tânia e Cida, uma amizade naturalmente intensa e verdadeira, e Simone e Carminha, enxergar qualquer parte de vocês em mim é um privilégio. Foi num poema da Cecilia Mereilles que encontrei um pouco do que vocês me disseram esses anos: “Tu tens um medo: Acabar. / Não vês que acabas todo o dia. / (...) Que te renovas todo o dia. / (...) Que és sempre outro. / Que és sempre o mesmo. / Que morrerás por idades imensas. / Até não teres medo de morrer. / E então serás eterno.”

(...)

¿Cuánto tienes que vivir para ver la libertad?

La montaña cruza el viento

¿de dónde hacia dónde va?

¿Cuántos tienen que morir para ver la libertad?

(....)

es un mar amargo y negro

que se tiene que aclarar.

No tienes más que seguir

no puedes volver atrás.

**Victor Jara**



## RESUMO

Os sentidos conferidos ao conceito de “Libertação” expressaram significados políticos, sociais e religiosos na América Latina, sobretudo entre os anos 1960 e 70. Considerando um *método de afirmação eclesial*, as *Conclusões* das Conferências Episcopais de Medellín (1968) e de Puebla (1979), fontes dessa pesquisa, assim como outros documentos que versaram sobre a “Questão Social”, discutiram e conceituaram significados da “Libertação” para a Igreja, o homem e a sociedade latino-americana. Inseridos em um processo de reestruturação da Igreja Católica no subcontinente ao longo do século XX e apropriando-se do repertório teórico da Doutrina Social da Igreja, os debates sobre a Libertação fundamentaram a formulação da Teologia da Libertação e catalisaram polêmicas sobre o papel político e social da Igreja, em um contexto marcado por discussões acerca da pobreza, do Subdesenvolvimento e da Dependência. Esses debates, no âmbito das Conferências, aqui analisadas e comparadas, mobilizaram três acepções conceituais: *Libertação Espiritual*, afeita aos postulados mais tradicionais da teologia, designando o Reino de Deus como reencontro com a natureza humana e a liberdade; *Libertação Dialética*, conforme elaborado em Medellín, assumindo uma concepção dialética da Libertação entre o plano salvífico mundano e pós-morte; e a *Libertação Marxista*, pautada na nominal defesa do Marxismo e marcada por uma perspectiva revolucionária. Dessa forma, mapeamos a circulação de ideias bem como os debates que se estabeleceram entre distintas interpretações da “Libertação”. Estas definições, centradas na afirmação de uma identidade latino-americana, referendando-se na teologia e nas práticas da Igreja, constituíram releituras do passado, críticas sobre o presente e prenúncios de futuro.

**Palavras-Chave:** América Latina; Libertação; Igreja Católica; Conferências Episcopais.

## ABSTRACT

The meanings given to the concept of "Liberation" expressed political, social and religious significances in Latin America, especially between the 1960s and 70s. Considering a *method of ecclesiastical affirmation*, the *Conclusions* of the Episcopal Conferences of Medellín (1968) and Puebla (1979), sources of this research, as well as other documents that dealt with the "Social Question", discussed and conceptualized meanings of "Liberation" for the Church, man and Latin American society. Inserted in a process of restructuring of the Catholic Church in the subcontinent throughout the XX century and appropriating the theoretical repertoire of the Social Doctrine of the Church, debates on Liberation founded the formulation of Liberation Theology and catalyzed controversies about the political and social role of the Church, in a context marked by discussions about poverty, Underdevelopment and Dependency. These debates, within the framework of the Conferences analyzed and compared here, have mobilized three conceptual meanings: *Spiritual Liberation*, close to a more traditional postulates of theology, designating the Kingdom of God as a reunion with human nature and freedom; *Dialectical Liberation*, as elaborated in Medellín, assuming a dialectical conception of Liberation between the worldly and post mortal saving plan; and the *Marxist Liberation*, based on the nominal defense of Marxism and marked by a revolutionary perspective. In this way, we mapped the circulation of ideas as well as the debates that were established between different interpretations of "Liberation". These definitions focused on the affirmation of a Latin American identity, relying on the theology and practices of the Church, were re-readings of the past, criticisms of the present, and foreshadowing of the future.

**Key-Words:** Latin America; Liberation; Catholic Church; Episcopal Conferences.

## SUMÁRIO

|                         |           |
|-------------------------|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b> | <b>12</b> |
|-------------------------|-----------|

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Capítulo I. DA TERRA AO CÉU .....</b> | <b>24</b> |
|--|-----------|

I.1 Leituras do Tempo: Escatologia e História

I.2 História, Ideias e Conceitos

I.3 O ato histórico da Libertação

I.4 Doutrina Social da Igreja

I.5 Impasses e Horizontes

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Capítulo II. SINAIS DO TEMPO .....</b> | <b>72</b> |
|---|-----------|

II. 1 I Conferência Episcopal Latino-americana: Rio de Janeiro, 1955

II. 2 O Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM)

II. 3 Concílio Vaticano II

II. 4 A Tríade Romana

II. 5 A Tríade Latino-americana

|  |            |
|--|------------|
| <b>Capítulo III. DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO: MEDELLÍN, 1968 .....</b> | <b>129</b> |
|--|------------|

III. 1 Antecedentes

III. 2 Conferência

III. 3 Conclusões

III. 4 Teologia da Libertação e “práxis”

**Capítulo IV. PESO DO PECADO E SOPRO DO ESPÍRITO ..... 191**

IV. 1 Pensamento latino-americano

IV. 2 Marxismo e Igreja na América Latina

IV. 3 Justiça e Evangelização: Sínodos de 1971 e 74

IV. 4 Renúncia e Cruz: *Evangelii Nuntiadi*

IV. 5 *Liberación: diálogos en el CELAM*

**Capítulo V. AS INTEMPÉRIES NO CENÁCULO: PUEBLA, 1979 ..... 238**

V. 1 Antecedentes

V. 2 Conferência

V. 3 Conclusões

V.4 Sucessório: O imediato Pós-Puebla

**CONSIDERAÇÕES FINAIS ..... 314**

**BIBLIOGRAFIA E FONTES ..... 325**

**ANEXO ..... 356**

1. Cronologia ..... 357

## INTRODUÇÃO

“Libertação” é um conceito testemunha da História, das diversas mudanças que os homens empreenderam às ideias ao longo do tempo. “Liberdade”, assim como outros conceitos, pode expressar angústias e esperanças insígnies dos debates políticos no âmbito público e das motivações privadas, resguardadas às consciências, em diferentes temporalidades. Conflui, nessas dicotomias em constante aproximação, a busca por prover sentidos suficientemente abrangentes para projeções sociais e políticas, pujantes inquietações de transformação ou conservação.

O termo Libertação, a princípio, traz uma diferença muito importante do também substantivo “Liberdade”, visto que Libertação se refere ao processo que liberta, que conduz à Liberdade. Essa diferenciação é importante ao analisarmos como essa palavra foi posta ao lado de outros conceitos em diferentes discursos, no qual a preocupação gravitou em delinear o processo que libertaria, a melhor forma de se principiar e experienciar a Liberdade. Um imperativo de ação é inerente à essa flexão do termo, indo de encontro às prerrogativas que visavam coadunar teoria e práxis e/ou atentar-se aos “sinais do tempo”.

Adentrar um território por vezes pouco estável, como o da circulação de ideias e o da constituição e contradições conceituais, assumindo que as ideias deslocam-se entre os homens por meio das muitas relações que estabelecem, é umas das principais motivações para esse preâmbulo crítico, que tem a Igreja latino-americana como cenário. Entretanto, não podemos nos enveredar para uma reconstituição linear e evolutiva do conceito, tendo em vista o tema que investigamos, as ressignificações da Libertação nas Conferências Episcopais latino-americanas de Medellín (Colômbia, 1968) e Puebla (México, 1979). Esse caminho assumiria uma perspectiva teleológica que pouco contribui para a problematização do processo histórico.

Destarte, buscamos nos inserir nos meandros conflitivos e nas contradições atrativas. Eric Foner, analisando os sentidos que o conceito de Liberdade assumiu nos Estados Unidos desde a Independência, afirmou que a universalidade da linguagem da Liberdade e uma reconstituição teleológica podem silenciar vozes destoantes e rejeitar posições que também influem nas reformulações do conceito de Liberdade, não

havendo razão em procurar um único sentido que serviria para julgar outros.<sup>1</sup> A Liberdade, “the oldest of clichés and the most modern of aspirations”, comportaria, mais do que uma única ideia, um complexo de valores, abrangendo considerações sociais, econômicas, intelectuais e políticas,<sup>2</sup> uma dimensão que não pode ser obliterada na análise.

Essa premissa é desafiadora se considerarmos que nosso objetivo é compreender os sentidos que a Libertação assumiu no debate da Igreja Católica na América Latina entre as décadas de 1960 e 70, o que pressupõe as particularidades desse período, no contexto dos debates do alto e baixo clero. Dessa forma, elencamos como fontes documentos eclesiais, conferindo centralidade às *Conclusões* das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla, considerando o processo que se desenvolveu na Igreja no subcontinente desde finais do século XIX, em diálogo com o sentido global da instituição.

Nossa pesquisa se inscreve no campo da História Intelectual, na sua proposta de escrever uma História na qual as ideias sejam consideradas nos sentidos e usos aos quais foram submetidos, relativizando uma autonomia anteriormente valorizada na historiografia, ancorada numa linearidade e essencialismo histórico. Também buscamos empreender um diálogo que consideramos profícuo com pressupostos da História dos Conceitos. Esse novo olhar sobre as ideias situa-se no âmbito das discussões acerca do Pensamento Latino-americano. As ressignificações do conceito de Libertação remontam a um debate estabelecido desde o século XIX, a respeito da identificação de um pensamento latino-americano. Esse debate insere-se no campo das reflexões sobre a identidade e o papel da América Latina no contexto global abarcando, assim, temas como as relações de dominação da América Latina no Capitalismo internacional e as desigualdades internas da região, entre o Localismo e o Cosmopolitismo, bem como a assimilação de certa inferioridade por muitos latino-americanos.<sup>3</sup> Patrícia Funes, considerando que provavelmente em nenhum outro lugar do mundo a questão do universal-particular, original-cópia, tenha permeado as reflexões sobre as ideias

---

<sup>1</sup> FONER, Eric. *Story of American freedom*. New York: WW Norton, 1998. p. xiv.

<sup>2</sup> Ibid. p. vx.

<sup>3</sup> PINTO, Simone Rodrigues. O pensamento social e político latino-americano: etapas de seu desenvolvimento. *Sociedade e Estado*. Vol. 27, no. 02, Brasília, mai./aug. 2012. s/n.

políticas como na América Latina<sup>4</sup>, considerou que essa discussão esta em curso desde o rompimento do Pacto Colonial e da constituição dos Estados-Nacionais, estando “(...) muy ligada a la decepción o a cierto escepticismo frente a los resultados de esa operación de translación acrítica o excesivamente esperanzada de sistemas ideológicos generados en otras sociedades y contextos.”<sup>5</sup> Esses questionamentos tiveram uma expressão dinâmica e relevante no campo intelectual.

Ao tomarmos como objeto os debates eclesiásticos, procuramos fazê-lo perscrutando as disputas de poder dentro dessa Instituição, e em consonância com as questões sociais e políticas de seu tempo, na América Latina. A historiografia sobre Religião sofreu influência da nova concepção da Política, enquanto um objeto historicamente apreensível. A Nova História Política se configurou sobre pressupostos metodológicos em que confluíram várias abordagens sobre o Político, abordagens essas que estavam em curso nos anos 1970 (na Filosofia, Antropologia, História das Ideias, Sociologia e Ciências Políticas). Esse novo olhar implicou uma nova categorização, apreendendo o Político não como uma instância ou domínio da realidade, mas “o lugar onde se articulam o real e a representação, a matriz simbólica onde a experiência coletiva se enraíza e se reflete ao mesmo tempo.”<sup>6</sup> Simultaneamente, uma construção abstrata (como o social ou o econômico), e também algo concreto, presente nas diversas relações que se estabelecem, a exemplo da “(...) relação com o poder na sociedade global: aquela que constitui a totalidade de indivíduos que habitam um espaço delimitado por fronteiras que chamamos precisamente de políticas.”<sup>7</sup> A precisão do político como objeto reflete também numa nova visão das ideias políticas. Michel Winock, buscando aproximar o campo do que delimitamos como nova História das Ideias à Nova História Política, ressaltou que a diluição da “alta cultura” e da abordagem historiográfica restrita aos grandes “gênios” do pensamento político, trouxeram um novo olhar para as ideias políticas, no qual se ampliaram os objetos (“das

---

<sup>4</sup> FUNES, Patrícia. *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*. Madrid: Turner; Colégio del México, 2014. p. 10.

<sup>5</sup> Ibid. p. 70.

<sup>6</sup> ROSANVALLON, Pierre. Por uma História Conceitual do Político. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.15, nº 30, 1995. p. 12.

<sup>7</sup> RÉMOND, René. Do Político. In: RÉMOND, R. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 444.

obras mais ou menos imortais para o saco de gatos da produção literária, jornalística, política”) e os agentes (o “homem comum”, a partir dos anos 1960).<sup>8</sup>

O político e as ideias puderam então ser delimitados e apreensíveis na abordagem histórica, adentrando um novo espaço de relações políticas, fora do paradigma do Estado enquanto único agente que se relaciona politicamente.<sup>9</sup> Nesse cenário, as instituições tem ganhado espaço nas análises historiográficas, tendo desdobramentos importantes, a exemplo dos novos estudos sobre a Igreja. Ao longo do Capítulo I detalharemos melhor as preposições teórico-metodológicas articulando-as com a análise histórica.

Nessa Introdução, pretendemos, essencialmente, preparar o leitor para algumas especificidades de nossas fontes, e as soluções que encontramos para traduzi-las, em nossa pesquisa. Buscamos analisar o processo de circulação de ideias, reconfiguração estrutural, debate político e questões sociais que nos permitem entender as Conclusões das Conferências Episcopais de 1968 e 79. Em ambos os momentos, identificamos variações no entendimento e no uso do conceito de Libertação. Percebemos, em nossas fontes, três principais significações conceituais de Libertação:

*Libertação Espiritual*, centrada na Libertação do pecado como mal maior, no esteio do Pecado Original que demarcaria a condição humana. Submete o plano mundano-coletivo ao individual-espiritual, com veemente oposição a participação da Igreja na política – ainda que, historicamente, tenha se aliado a setores dominantes. É bastante lastreada na tradição teológica, podendo ser definida como a posição tradicional, da qual se ramificaram outras tendências. Na América Latina, apesar de episódios e personagens circunstanciais, foi a posição hegemônica da Igreja, entrando em maior atrito com posições mais afeitas a reivindicações sociais e políticas a partir da década de 1950, tendo um recrudescimento ao longo dos anos 70;

*Libertação Dialética*, definida nas páginas da Conferência de Medellín, em 1968, apregoa uma inserção dialética, entre o espiritual e o político, o coletivo e o individual, usando a terminologia da Libertação para “todos os homens e o homem todo”. Possui variados graus de diálogo com o Marxismo, mas não o incorpora por completo, rejeitando “extremos” ideológicos. Desenvolveu-se em meio a Doutrina

---

<sup>8</sup> WINOCK, Michel. As ideias políticas. In: RÉMOND, R. Op. Cit. p. 273.

<sup>9</sup> BURKE, Peter. *A Escrita da História – Novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992. p. 10.



Social da Igreja, radicalizando-a em certos aspectos, e de uma nova problematização teológica sobre o social e o político, principalmente ao longo do século XX. Passou a inserir-se no ambiente eclesiástico latino-americano a partir da década de 1950;

*Libertação Marxista*, numa clara e referida alusão aos postulados de Marx e Engels, congregou uma parte pequena, de certa forma marginal, porém significativa, do clero latino-americano a partir dos anos 1960. Baseando-se no encontro entre a teleologia escatológica da Igreja com o materialismo histórico dialético, essa aproximação buscou subverter a identificação do Marxismo com o Ateísmo, entrelaçando as duas perspectivas à realidade latino-americana. Teve muitos atritos na estrutura eclesiástica e não adentrou os cânones, baseou-se em ações menos subordinadas à hierarquia, em contato direto com movimentos sociais e guerrilheiros. Perdeu bastante força após a Conferência de Puebla.

Essas posições não são hegemônicas e nem didaticamente bem definidas, sua sistematização é fruto do nosso exame *a posteriori*. Abrigam contradições em suas formulações, por exemplo, no tocante à religiosidade popular, na dicotomia Igreja institucional/ Igreja dos Pobres via magistério, em certo vanguardismo, no discurso de defesa e atuação junto aos pobres, etc. Existem também zonas fronteiriças entre essas demarcações conceituais, entrecruzamentos que são visíveis, por exemplo, na Conferência de Puebla, quando se conceitou a Libertação em meio a um turbulento processo de debate e tensão sobre seu significado após Medellín. Dessa forma, são orientações gerais, que guiam nossa análise, não categorias estanques.

Essas acepções advêm da interpretação histórica que realizamos dos documentos eclesiásticos que versam sobre a temática social, política e também teológica. Alguns deles foram produzidos pela Santa Sé, outros produto da Igreja latino-americana e dos textos da Doutrina Social da Igreja. A sucessão de publicações eclesiásticas nos parece atrelada a um sistema de auto-referenciamento, em que não se invalidam os escritos antecedentes, porque isso minaria a autoridade da Doutrina. Confrontar frontalmente as interpretações oficiais teológicas anteriores poderia colocar em dúvida a validade e a autoridade da própria interpretação em pauta, pois tal disposição inviabilizaria a ideia de Verdade, assim como o discurso oficial de comunhão da instituição.

Assim, percebemos uma lógica que visa, ao mesmo tempo, afirmar e confrontar os documentos antecessores emanados da instituição eclesial. A afirmação se dá na

medida em que, necessariamente, os cita como fonte (junto com os textos bíblicos) e neles referencia seu discurso, encadeando-se numa tradição. Mas os confronta porque, invariavelmente, contraria, em diferentes graus, o conteúdo que o procede, ainda que busque obliterar essa prerrogativa. A leitura desses documentos pode ser feita de forma a compreender, mesmo que parcialmente, o sistema no qual estes se inserem e referenciam. Dessa forma consideramos que se faz necessário um *método de afirmação eclesiástica*, para o estudo e problematização das publicações do clero católico sobre a Questão Social, no final do século XIX e no desenrolar do século XX.

Podemos observar que as distintas publicações pesquisadas, desde as emanadas pelo Sumo Pontífice, as escritas pelos dicastérios da Cúria Romana, as debatidas nas Conferências Episcopais nacionais e transnacionais, até as organizadas pelo próprio “baixo clero”, foram permeadas e articuladas em torno do conceito de Verdade. A Verdade que sustentaria esses escritos também seria o amálgama que os mantém irmanados, na perspectiva do magistério. Via de regra, os documentos oficiais não se confrontam diretamente e as citações a outros impressos não buscam refutar o que foi dito anteriormente. Em nenhuma vez verificamos um documento eclesiástico ter sido citado como exemplo de uma interpretação equivocada, ou para compor a argumentação de uma hipótese ou afirmação pela sua negação. Entretanto, é importante para o historiador ler essas fontes a contrapelo. Assim, por mais que não haja confrontações diretas, nos documentos há a busca pela apropriação de conteúdos e formas, que estruturam a afirmação subsequente, constituindo um espiral retórico ora desencontrado, ora em maior consonância.

As publicações desse período, considerando que tratam de questões relacionadas à Política, sociedade e aos homens (assuntos mundanos), raramente recorrem a pensadores de outras áreas que não a teológica, sendo desconsideradas contribuições de filósofos, historiadores, sociólogos, etc. Cria-se uma plêiade, herdeira e mantedora de uma Revelação, descolando-se do circuito de produção do conhecimento científico. Tais obras estabelecem uma sucessão de paradigmas e referenciais que não são necessariamente compartilhados pelas Humanidades. Os escritos da própria instituição não são a única (nem a principal) fonte das *Conclusões* episcopais, também referenciam-se nos textos da Bíblia, recorrendo-se, novamente, ao conceito de Verdade que seria incontestado nas páginas das escrituras.

Desmistificar e dessacralizar esses textos torna-se necessário para que não se negue a História que os constitui. “Essa visão realista que torna a produção individual em empreendimento coletivo, submetido a certas regras, parece-me, afinal, mais tranquilizadora e, se posso dizê-lo, mas humana, do que a crença nas virtudes miraculosas do gênio criador e da paixão presa pela pura forma.”<sup>10</sup> Assim, o historiador deve entender o lugar de produção desses discursos, para assim (re)articulá-los e problematizá-los.

Os discursos também são instrumentos de luta e analisá-los instiga questionamentos inerentes as suas expressões. Dessa forma, compreendemos esse *método de afirmação eclesiástica* em termos de construção do discurso, nos moldes daquilo que Michael Foucault denominou de *ritual*. Esse processo definiria “os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta pelas palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção.”<sup>11</sup> Foucault defendeu que os discursos políticos, judiciários, terapêuticos e também religiosos, não podem ser desassociados dessa prática. Entretanto, essas formas de rarefação do discurso não devem promover uma busca pelos discursos ilimitados, contínuos, silenciados.<sup>12</sup> No tocante aos documentos eclesiásticos, esse discurso oculto poderia semear um retorno à autoridade da Verdade, enquanto buscamos justamente o contrário, o propalar de uma crítica atenta à História.

Jedin considerou que os papados seguintes ao Concílio Vaticano I (1869-70), após a aprovação da infalibilidade papal e do primado apostólico do Sumo Pontífice, exerceram o magistério com uma amplitude pouco conhecida pelos seus antecessores. Ainda que decisões *ex cathedra* não sejam recorrentes, “A autoridade moral do papado tem aumentado continuamente.”<sup>13</sup> Outrossim, a afirmação de Jedin foi feita às vésperas da inauguração do Concílio Vaticano II (1962-65) pelo Papa João XXIII, sendo necessário matizar as diretrizes que a Igreja seguiu nessa questão com as novas resoluções conciliares, que buscaram um espírito de colegialidade no clero. Doravante, as implicações dessa busca por um maior equilíbrio de poderes, como veremos ao

---

<sup>10</sup> BOURIDEU, Pierre. *Razões e Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. Campinas, São Paulo: Papirus Editora, 1996. p. 73.

<sup>11</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2014. p. 37.

<sup>12</sup> Ibid. p. 49.

<sup>13</sup> JEDIN, Hubert. *Concílios ecunêmicos – história e doutrina*. São Paulo: Herder, 1961. p. 173.

discorrermos sobre o Vaticano II, não resultou numa “democratização” da estrutura da Igreja, fato que podemos observar no *método de afirmação eclesial*. Os escritos papais ainda possuem uma supremacia em matérias doutrinárias, e são inquestionáveis - pelo menos publicamente. Mesmo nas Conferências de Medellín e Puebla, o discurso do Papa foi muito aguardado e motivou disputas entre conservadores e progressistas, norteando grupos intermediários. A alocução de introdução papal teve grande influência nas conferências e nas *Conclusões* emanadas do encontro, ainda que não as determinassem. Se o setor mais progressista não concordava com as palavras proferidas por Paulo VI ou João Paulo II em Medellín e Puebla, respectivamente, elas não foram rechaçadas, mas apropriadas, para validar seu ponto de vista – ou mesmo negligenciadas. O mesmo é válido para as encíclicas publicados pouco tempo antes das Conferências, *Populorum Progressio* (1967) e *Evangelii Nuntiandi* (1974), respectivamente, ambas emanadas no pontificado de Paulo VI, que foram largamente citadas ao longo do documento de conclusão pelos bispos latino-americanos.

O *método de afirmação eclesial* projeta uma imagem de coesão e unidade, de linearidade e evolução ininterrupta e harmônica das manifestações da Igreja. Reafirma ainda seu entendimento institucional como meio único da Salvação e de privilégio na sociedade e em relação a outras instituições, sendo importante considerá-lo pelo prisma do debate político, social e histórico.

A expressão formal desse *método* nos documentos também envolve características específicas. Os escritos eclesiais analisados nessa pesquisa estruturam-se de forma fragmentada, mas não descontínua, demarcando, de forma muito precisa e encadeada, capítulos e subcapítulos. Normalmente, os parágrafos das *Conclusões* são numerados, um esquema metodológico que lembra o bíblico (capítulos e versículos). A retórica favorece essa forma, pois o leitor é “conduzido” ao longo do texto, que dificilmente assume um tom agressivo ou exacerbado. O público ao qual se destina essas publicações envolve distintas localidades e realidades. Alguns desses escritos ficam retidos na leitura pela hierarquia católica e dos estudiosos do tema, mas outros têm uma expressiva capilaridade entre os fiéis, o que julgamos ser o caso das *Conclusões* das Conferências de Medellín e Puebla. De toda forma, muitas são as realidades que deveriam ser consideradas para o bom entendimento da mensagem clerical. Por conseguinte, a pretensa universalidade e a clareza arquitetada na conjunção Razão-Verdade com que os documentos se expressam, firmam a autoridade e tradição

da Igreja, mas também expõem o percurso de sua construção histórica e vícios inerentes.

Os debates e embates considerados na presente pesquisa tiveram como personagens, majoritariamente, membros do sacerdócio católico: teólogos, bispos, membros da Cúria Romana, padres, arcebispos e Papas. Dessa forma, é necessário também desnaturalizar o corpo constitutivo do magistério da Igreja Católica como um monólito que atravessou séculos. Olhar para a arquitetura e as variadas peças que compoem essa intrincada catedral de mais de dois mil anos permite ver além da fachada, percebendo também as fissuras e blocos falsamente harmonizados. Assim, são necessárias considerações que demarquem as diferenças entre os sacerdotes, no período moderno, sem perder de vista os fundamentos daquilo que os congrega, caracterizar as expressões de um saber católico.<sup>14</sup> Dessa forma, enquanto atores desse processo histórico, foram inseridos nessa dupla filiação: uma *inerente pluralidade* e uma *essencial comunhão*.

Dentre os fatores dessa *inerente pluralidade*, podemos destacar: as diferentes origens de cada indivíduo do quadro sacerdotal; a distinção entre o clero regular (que segue uma ordem religiosa) e secular (ou diocesano); diferentes graus de instrução; distintas funções e papéis exercidos ao longo de suas vidas; as diferentes trajetórias e subjetividades.

Todavia, existem fatores que mantêm certa unidade do clero, uma *essencial comunhão*. Sua composição é majoritariamente masculina e celibatária; estão inseridos e subordinados à hierarquia católica, um entrelaçamento que julgam de ordem espiritual, como partícipes de um coletivo assegurado pela Verdade das escrituras; participam em órgãos colegiados, como conferências episcopais, ou de debate e comunhão, como sínodos e concílios, e também da organização eclesiástica, como dioceses e paróquias; respeitam a tradição da instituição e dos textos bíblicos.

Consideramos que o sacerdócio católico “incorpora a mais generosa aspiração e as mais profundas contradições do ser humano (...) os padres devem personificar o

---

<sup>14</sup> NETO, José Alves de Freitas. Matrizes da tradição católica na América Hispânica: apontamentos históricos. In: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira (orgs.). *Religião e sociedade na América Latina*. Universidade Metodista de São Paulo: 2010. p. 35.

divino embora habitem um corpo imperfeito.”<sup>15</sup> O clero do qual tratamos, em nossa pesquisa, é o latino-americano, que deve ser focado em suas particularidades históricas. Serbin afirmou que, após a Segunda Guerra Mundial no Brasil, mas em grande medida também na América Latina, houve um “protesto generalizado contra a ordem tridentina”, que envolveu uma crise de identidade no clero, contrário à rígida e autoritária disciplina, teologia maquinal e repressão sexual.<sup>16</sup> A partir dos anos 1960, a Modernidade, o Secularismo, junto ao crescente poder do laicato e em prol da justiça social, tornaram parte do clero católico dessa região do mundo bastante sensível às aspirações populares e crítica da estrutura social, política e também eclesiástica.<sup>17</sup> Ainda que essa modernização tenha implicado em uma “democratização muito tímida”, reformulou a formação sacerdotal e advogou junto à inserção do clero na sociedade.<sup>18</sup>

Dentro desse espectro, é necessário recordar que as Conferências Episcopais latino-americanas tinham como objetivo reunir os *bispos* da região, assim como as Conferências nacionais. As *Conclusões de Puebla*, ao relatar sobre o ministério hierárquico, fundamentando-se nas resoluções conciliares, e assim definiu essa autoridade, sujeito histórico fundamental em nossa pesquisa: “O bispo, como membro do colégio episcopal presidido pelo Papa, é sucessor dos apóstolos e – por sua plena participação no sacerdócio de Cristo – é sinal visível e eficaz do mesmo Cristo, de quem faz às vezes como mestre, pastor e pontífice.”<sup>19</sup> O bispo seria “mestre da verdade”, “sinal e construtor da unidade”, “pontífice e santificador.”<sup>20</sup> Dessa forma, a compreensão, pelo historiador, do bispado envolve considerar premissas próximas àquelas presentes nos documentos eclesiásticos: o invólucro da Verdade, a força da tradição, a importância do magistério, da unidade. Todavia, perguntar-se *Como se faz um bispo* envolve, como afirmou Vital, um “mistério”, ainda que as diretrizes estejam circunscritas no Código de Direito Canônico.<sup>21</sup> Mas sabemos que a prática de nomeação

---

<sup>15</sup> SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social – Uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 19.

<sup>16</sup> Ibid. p. 156.

<sup>17</sup> Ibid. p. 31.

<sup>18</sup> Ibid. p. 200.

<sup>19</sup> Ministério hierárquico. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 261.

<sup>20</sup> Ibid. p. 261 – 262.

<sup>21</sup> VITAL. J. D. *Como se faz um bispo: segundo o baixo e o alto clero*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012. p. 31-32.

está permeada por um processo que envolve a nunciatura católica no respectivo país, o Vaticano e alguns sacerdotes, sob sigilo, em um arranjo político-episcopal.

\*

Buscamos apresentar brevemente nessa Introdução as fontes (com seus desafios e especificidades de forma e linguagem), os objetivos da pesquisa, e alguns pressupostos metodológicos que adotamos em nossa investigação. A dissertação está disposta de forma cronológica, em cinco capítulos. No primeiro capítulo, *Da Terra ao céu*, abordamos algumas discussões teóricas necessárias para a leitura dos capítulos seguintes, como as interpretações sobre o tempo, considerando a Escatologia, a forma como as ideias e os conceitos estavam integrados a uma ideia de Libertação, na vertente Marxista, e também seu aspecto teórico-metodológico. A Doutrina Social da Igreja também é apresentada ao leitor, demarcando o contato com as fontes eclesiais e o estado da arte da “Questão Social” na Igreja Católica. O capítulo encerra-se deslocando-se para o outro lado do Atlântico, centrado na estrutura e debates da Igreja Católica na América Latina entre o final do século XIX até a década de 1940. Essa etapa inicial é de grande importância para entendermos uma mudança significativa no cenário intelectual católico, uma discussão sobre o modelo salvífico, antes, em absoluto resguardado do céu à Terra.

O Capítulo seguinte, *Sinais do Tempo*, baseia-se na expressão bastante usada durante o Concílio Vaticano II, mostrando uma orientação pautada pela inserção social e política, ainda que num momento particular. O capítulo está ambientado entre a I Conferência Episcopal Latino-americana (Rio de Janeiro, 1955) e a criação do CELAM – momentos importantes no processo de reestruturação da Igreja latino-americana, até publicações que antecedem a Conferência de Medellín, quando o conceito de Libertação surgiu e passou a pautar grande parte da produção intelectual. As encíclicas e documentos sacerdotais dos anos 1960 são encadeados na análise. Esse capítulo mostra o despertar de um debate e atuação social, marcados pelo Desenvolvimentismo, sua crescente crítica, e as resoluções conciliares.

Na sequência, a Conferência de Medellín em 1968 é o tema do terceiro capítulo. Acontecimento de grande proporção na América Latina, Medellín, através de suas *Conclusões*, instituiu no cânone eclesial a *Libertação Dialética*. A análise de Medellín divide-se em três partes: Antecedentes, Conferência e Conclusões, perfazendo

dimensões dialógicas, mas que constituem etapas distintas. Esse capítulo atestou a centralidade do conceito de Libertação na Igreja latino-americana, finalizando com uma apreciação da Teologia da Libertação e sua práxis, apresentando um quadro dessa importante vertente na América Latina.

O quarto capítulo focaliza os debates intelectuais, teológicos, políticos e sociais, entre as Conferências de Medellín e Puebla. Dentre essa década (1968-79), consideramos o ambiente intelectual latino-americano que centrou embates e resoluções sobre o conceito de Libertação, as relações com o Marxismo e significados da Liberdade. Mais próximos ao ambiente eclesial, os Sínodos de 1971-74, a encíclica *Evangelii Nuntiandi*, o encontro *Liberación* e as mudanças do CELAM nos anos 1970 também compõe esse capítulo. Antecedendo a III Conferência Episcopal latino-americana, entre o *Peso do Pecado e o Sopro do Espírito*, como ressaltou o Papa Paulo VI, houve um intenso debate a respeito do conceito de Libertação, pautado nas três orientações conceituais que definimos: a *Libertação Espiritual*, *Dialética* e *Marxista*.

Por fim, o último capítulo aborda a Conferência de Puebla, em 1979. Também empreendemos sua análise na mesma composição de Medellín: Antecedentes, Conferência e Conclusões. Entretanto, também consideramos eventos sucessórios, imediatos e atrelados à Conferência de Puebla. As *Intempéries no Cenáculo*, isso é, suas tensões e disputas em meio a um ambiente tido como sagrado, foram conjecturados na composição desse capítulo. Constatamos novas significações da Libertação, empregando elementos dialéticos e espirituais, apontando um novo horizonte para a Igreja da/para América Latina, também abordados nas *Considerações Finais*.



## Capítulo I. DA TERRA AO CÉU

*A diferença decisiva entre as “infinitas improbabilidades” sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos “milagres”. São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o duplice dom da liberdade e da ação, podem estabelecer uma realidade que lhes pertença de direito.*

**Hannah Arendt**<sup>22</sup>

No umbral de ideias possíveis para pensarmos a conceituação da Libertação na proposta sugerida, destacamos aquelas que, em nossa mente, despertam de um purgatório semântico de variadas significações possíveis. Dessa forma, a Libertação, enquanto uma temática e conceito debatidos nas Conferências Episcopais latino-americanas de 1968 e 1979, reportam-se ao pensamento marxista e a uma tradição sócio-teológica da Igreja Católica. Assim, arquitetar um viável itinerário do conceito, remonta a duas referências teóricas: a Doutrina Social da Igreja e o Marxismo, ambas desenvolvidas no final do século XIX. Essas duas formulações estão associadas a um novo entendimento da História, demarcando uma filosofia histórica que foi fundamental ao perscrutar-se o sinuoso caminho de uma Liberdade possível no âmbito mundano, podendo, simultaneamente, afastar-se do paraíso ou torná-lo exequível.

Para tanto, esse capítulo começa com uma discussão sobre a História e a quebra de uma linearidade e teleologia que permeavam seu entendimento, no limiar do que se assumiu como a Modernidade, considerando a Escatologia teológica. Esse novo entendimento engendra uma nova forma de pensarmos os conceitos, inclusive como um objeto de estudo do historiador. Os conceitos, de forma genérica, e a Liberdade, em particular, foram pautados nesse cenário histórico, a segunda metade do século XIX, desdobrando os contornos interpretativos tanto do conceito de Liberdade, como a metodologia que empregaremos nessa dissertação. Pensadas, brevemente, as bases conceituais e metodológicas, passamos a compreender e a problematizar as duas

---

<sup>22</sup> ARENDT, Hannah. O que é Liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 220.

referências teóricas elencadas anteriormente: o Marxismo, mais propriamente o papel que as ideias ocupam no pensamento marxista, destacando como a Libertação é pensada nesse quadro, e o empreendimento da Doutrina Social da Igreja, também focalizando o conceito de Libertação. A Doutrina Social da Igreja será debatida a partir de textos eclesiais: a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus*, publicados pelo Papa Pio IX em 1864, e duas encíclicas de Leão XIII, *Libertas Praestantissimum* (1888) e *Rerum Novarum* (1891).

A virada do século XIX para o XX é o período clássico para a abordagem da formação e os impasses do Estado-nacional na América Latina. Entretanto, os objetivos aqui elencados são mais modestos: buscaremos articular esse contexto com o entendimento de Liberdade que se debatia no período – destacando o ambiente eclesial, almejando uma aproximação e historicização do conceito na América Latina. Para tanto, iremos ponderar sobre o Concílio Plenário de 1899 que, apesar de realizada em Roma, objetivou refletir sobre a Igreja e a realidade latino-americana. Esse período desmembra-se em breves apontamentos, no limiar do século XX, da inflexão no pensamento teológico e sua articulação na América Latina.

### **I.1. Leituras do Tempo: Escatologia e História**

As leituras sobre o tempo também devem ser levadas em conta para compreendermos a constituição do discurso da Igreja, condição fundamental para se delinear os significados operados nessa lógica. O que buscaremos abordar é um ponto de transição na percepção do tempo, que estruturou uma rearticulação sobre a História e a reformulação de um paradigma religioso de entendimento do tempo: a Escatologia. Até o século XV, a História da Cristandade esteve pautada pela afirmação de que o fim dos tempos era iminente, os homens estariam na espreita daquele que seria o derradeiro fim, que teria sido anunciado nas palavras reveladas por Deus, cultuadas e apropriadas pela Igreja Católica. Assim, a particularidade com que se leu o futuro nessa perspectiva era limitada, pois, usando a terminologia do historiador alemão Reinhart Koselleck, o

espaço de experiência<sup>23</sup> não estaria deslocado de um horizonte de expectativa<sup>24</sup>. A Igreja, enquanto instituição detentora de uma influente interpretação do tempo, anunciando o destino dos homens, resguardou seu poder e centralidade pela leitura escatológica do tempo. Dessa forma, o fim dos tempos manteve-se em suspenso pela Igreja, sendo o elemento integrador dessa mentalidade. Koselleck historicizou a quebra do paradigma de uma concepção escatológica do tempo pelo distanciamento cada vez maior do horizonte de expectativa do espaço de experiência. Essa desvinculação e tensão possibilitam pensarmos em um futuro (sua expectativa) que não se determinaria pelo passado e pelo presente (a experiência).

Assim, na qualidade de elemento constitutivo da Igreja e configurado como o possível fim do mundo, o futuro foi integrado ao tempo; ele não se localiza no fim dos tempos, em um sentido linear; em vez disso, o fim dos tempos só pode ser vivenciado porque sempre fora colocado em estado de suspensão pela própria Igreja, o que permitiu que a história da Igreja se perpetuasse como a própria história da salvação.<sup>25</sup>

Esse pressuposto foi ameaçado pela Reforma Protestante, no século XVI, acarretando uma transformação na forma como era concebida a estrutura do tempo. Mudança essa também sentida no interior da Igreja, em sua Teologia. Nessa ruptura, “inaugurava-se o futuro”, visto que ele não estaria em estado de suspensão pelas profecias apocalípticas da Igreja. Nessa articulação, espreitou-se o nascimento de um entendimento de Modernidade, pois o advento de uma nova Filosofia da História desligou a Modernidade das amarras de uma concepção de passado. Nesse sentido, no século XVIII o conceito de Progresso, baseado nas experiências dos séculos anteriores, engendrou uma diferente modalidade de futuro possível, perceptível pela aceleração do tempo e do espaço, imprimindo um caráter desconhecido na passagem do tempo.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> A experiência foi pensada como: “[...] o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional, quanto as formas inconscientes de comportamento...” KOSELLECK, Reinhart. O futuro passado dos tempos modernos. In: KOSELLECK, R. *Futuro Passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RJ, 2006. p. 309.

<sup>24</sup> Koselleck assim o define: “[...] também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da experiência e a constituem.”Ibid. p. 310.

<sup>25</sup> Ibid. p. 26.

<sup>26</sup> Concomitante a esse processo, Koselleck esboçou considerações sobre as reformulações do conceito de Revolução, que também esteve inserido nas mudanças no entendimento do tempo. “A

Interessante atentar para o fato de Koselleck ter assinalado que o conceito de Progresso, conforme fundamentado no século XVIII, passou a ser o grande horizonte de expectativa de uma Filosofia da História que não possuía um futuro condicionado pela experiência do passado, mas que se pautou em um contínuo progresso, desenvolvimento que se aperfeiçoaria progressivamente com o tempo<sup>27</sup>. Essa ideia de Progresso, ao longo do século XIX, confluiu com um entendimento de Liberdade no mundo Iberoamericano. O Projeto civilizatório ideaizado no Século das Luzes, vinculado a noção ilustrada de Liberdade como um dos direitos inalienáveis do homem, conduziu a uma situação em que “(...) frente al contexto revolucionário europeo y de consolidación de la las naciones hispanoamericanas, una paradoja se convertiría em evidencia: la necesidad de controlar la libertad.”<sup>28</sup> O tempo de consolidação da Liberdade estaria latente na implementação do Progresso aos Estados latino-americanos fundados no século XIX. A crença de um futuro aclarado pela razão estaria condicionado por uma Liberdade fundamentada no Progresso, manifesta tanto na tentativa de organização político-social quanto na concepção de tempo. Nesse sentido, a Escatologia se vincularia a um entendimento de Verdade, na medida em que relacionou sua concepção de tempo pela manifestação daquilo que a fundamenta, uma Verdade inicial que, independente da forma que transcorreria a História, seria um referencial transcendental e ontológico do tempo.

Em uma analogia, poderíamos imaginar o curso de um rio que desembocaria numa queda d'água. Antes de entrar na água, os homens já encontrariam seu percurso traçado, tendo o deslance um papel central na trajetória, pois na convicção desse caminho estaria assinalada a Verdade que foi revelada aos Homens. O desenho do trajeto não teria sido esboçado pelas mãos humanas e a certeza do curso que a nortearia estaria resguardado nessa expectativa indubitável e substancialmente provedora de

---

Revolução, com certeza, não mais conduz de volta a situações anteriores [como se acreditava anteriormente]; a partir de 1789, ela conduz a um futuro a tal ponto desconhecido, que conhecê-lo e dominá-lo tornou-se uma contínua tarefa da política.” KOSELLECK, R. Critérios históricos do conceito moderno de revolução. In: KOSELLECK, R. Op. Cit. p. 69. Por conseguinte, podemos desenhar um quadro no qual os conceitos de Revolução, Progresso e História passaram ao domínio dos homens na sua atuação política, movendo-se num presente acelerado, tendo em vista um futuro imprevisível.

<sup>27</sup> KOSELLECK, R. “Espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”: duas categorias históricas. In: KOSELLECK, R. Op. Cit. p. 316 – 318.

<sup>28</sup> ENTIN, Gabriel e GONZÁLEZ-RIPOLL, Loles. La acción por la palabra: Usos y sentidos de la Libertad en Iberoamerica (1770 – 1870). In: SEBÁTIAN, Javier Fernández (ed.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano – conceptos políticos fundamentales, 1770 – 1870* [Iberconceptos II]. Tomo 5. Madri: Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibersitatea, 2014. p. 45.

sentido. A queda d'água é o fim dos tempos, o Juízo Final, mas esse seria um “falso fim”, pois não implicaria no cessar do curso da água, mas uma nova estrutura do tempo. O dismantelamento da sombra histórica teleológica, condicionada à experiência do navegar pelo rio, teria levado os homens a um novo deslocamento, conduzidos por outra rota, rearquitetando sua embarcação. O traçado do enredo alterou-se, num labirinto que descolou a experiência da esperança da certeza findável. Nesse sentido, o mar aberto da trama histórica foi o cenário de novas manifestações, inaugurando as angústias do imprevisível. A aceleração do tempo, as águas que parecem correr depressa, as estruturas históricas que se modificaram de forma sem precedentes a partir do que se convencionou chamar de Modernidade, fizeram os homens olharem para a correnteza e não mais ouvir o barulho da queda no correr das águas. Isso não pressupõe que necessariamente estejam à deriva, mas avistando outros horizontes e atento a outros sinais.

Essa nova leitura do tempo, que Koselleck situou após o século XVI, vai ao encontro das prerrogativas da filósofa alemã Hannah Arendt, ao caracterizar um “moderno conceito de História”. Arendt dissertou sobre uma inicial concepção de História, que se aclamou numa relação com o tempo da natureza, cíclico, tendo, na Antiguidade, articulado a função de assumir uma imortalidade dos homens, integrando seus grandes feitos à eternidade.<sup>29</sup> Para a autora, o moderno conceito de História, desenvolvido entre os séculos XVI e XVII, não foi um “súbito e misterioso” descrédito em Deus, mas “a perda de confiança na capacidade reveladora da verdade dos sentidos.”<sup>30</sup> A ideia de processo subjaz dessa incompreensão frente a um novo mundo que se descortinou aos homens, caracterizando nossa Modernidade. A Escatologia seria uma concepção de tempo incongruente com essa consciência histórica, pois “Em toda filosofia verdadeiramente cristã o homem é um “peregrino sobre a terra”, e esse fato por si a separa de nossa consciência histórica.”<sup>31</sup> A noção de processo também defrontou-se com a ideia de que a História tenha um começo, meio e fim, afirmando um passado e um futuro com dimensões infinitas, negando a possibilidade das expectativas escatológicas.

---

<sup>29</sup> ARENDT, Hannah. O conceito de História- Antigo e Moderno. In: ARENDT, H. Op. Cit. p. 72 -78.

<sup>30</sup> Ibid. p. 85.

<sup>31</sup> Ibid. p. 99.

Nesse cenário, onde a escatologia foi subvertida por uma crença no Progresso, a Verdade foi revista no horizonte do conhecimento histórico. Esse futuro indeterminado, pelo distanciamento do espaço de experiência do horizonte de expectativa, levou a um enfraquecimento das “filiações escatológicas”, das recordações e instituições que organizam e reproduzem o elo social, como a Família, Igreja, Sindicato, Partido, Nação, etc.<sup>32</sup>

Dessa forma, entendemos que a Modernidade parte de uma sensação de aceleração do tempo, rejeição de um sentido imanente que confiaria um ideal escatológico e o alargamento da percepção sobre o passado e o futuro. Assim, é pertinente a metáfora da montanha russa elaborada pelo historiador Nicolau Sevcenko. O conceito de Progresso, a partir do século XVI, enunciador de uma nova fase da História, demarcaria a subida na montanha-russa, o momento de euforia, apoiados na “ordem e no progresso” e dimensionando os alcances da atividade humana. Entretanto, na passagem para o século XX, na apoteose do que seria essa ideia de civilização, veio o baque catastrófico e traumático da Grande Guerra (1914-1918), acentuado pela Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Essa “escalada da barbárie” foi sucedida pelo desenvolvimento científico e tecnológico mas, “ (...) à sombra da Guerra Fria, da corrida armamentista, dos conflitos localizados nas periferias do mundo desenvolvido, dos golpes e das ditaduras militares no chamado Terceiro mundo (...) o que prevalecia era a sensação de um apocalipse iminente.”<sup>33</sup> Não obstante, estaríamos no *looping* da montanha russa, isso é, a síncope da aceleração do tempo, onde a tomada de decisões e a percepção das relações esvaece e a aventura do Progresso é saturada pela nova configuração do Capitalismo.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Lisboa: Quarteto, 2001. p. 33.

<sup>33</sup>SEVCENKO, Nicolau. *A Corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das letras, 2001. p. 16.

<sup>34</sup>Sevcenko assinalou o papel da crítica no cenário das revoluções tecnológicas atuais, destacando a particularidade da apreciação dos tidos como “periféricos”: “Nós, do lado de cá, temos portanto as maiores e melhores razões para refletir criticamente sobre os descaminhos da técnica. Talvez com isso venhamos a lucrar todos, restituindo à sociedade a voz com que ela posso declarar os limites da técnica.” *Ibid.* p. 21. Nessa mesma direção, ao dissertar sobre a mudança da percepção do tempo pelo enraizamento do Capitalismo, Thompson afirmou que “(...) o registro histórico não acusa simplesmente uma mudança tecnológica neutra e inevitável, mas também a exploração e a resistência à exploração, e que os valores resistem a ser perdidos bem como a ser ganhos.” THOMPSON, E. P. *Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial*. In: THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum – estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das letras, 1998. p. 301.

As interpretações sobre o tempo sustentam discursos e práticas políticas, formas de ver e decodificar a realidade. Nessa perspectiva, a História é um campo em disputa, no qual as mudanças caracterizam o desenrolar do tempo. A ideia de salvação encampou diversas considerações sobre o entrelaçar do tempo com a Libertação dos homens. Ainda que atrelado à uma tradição cristã escatológica, a apreensão de um sentido de História não se descola da realidade em que está inserida. Esse nos parece ser o fundamento básico que possibilita as inflexões no pensamento teológico (e não só) no tocante a relação História e Libertação. Ainda que se estreitasse o horizonte de expectativa dos crentes à uma Verdade absoluta e imutável, eles ainda estariam inseridos na História que transcorre sob o baluarte das contradições humanas, possibilitando mudanças, mesmo que lentas.

A quebra da escatologia também levou a um novo entendimento da Igreja, que buscou projetar-se como uma instituição universal e atemporal, creditando seus alicerces na salvaguarda das Verdades da Revelação. Entretanto, “(...) nenhuma instituição é tão fortemente universal e perdurável a ponto de os significados por ela autorizados serem normais para sempre.”<sup>35</sup> Dessa forma, o estudo da instituição Igreja Católica também deve entender os produtos circunstanciais, as condições históricas que redigiram os discursos eclesiais e as permanências, ainda que sob objeções, de uma Igreja que sobrevive às intempéries do tempo por um valor que busca afirmar-se por si mesmo.

O conjunto de crenças que dá suporte para que o indivíduo possa decodificar os mais variados significados possíveis é dado socialmente, não sendo propriedade de alguém ou de uma instituição. Entretanto, não se pode desconsiderar os mecanismos de poder que atuam sobre a difusão de determinados códigos de interpretação. No caso da Igreja, conceitos podem ser entendidos como dogmas, nos quais as nuances históricas de sua significação são intencionalmente suprimidas pela afirmação de um sentido natural divino, e que estaria resguardado na doutrina da Igreja. Sendo a Igreja uma instituição pretensamente “universal e perdurável”, o trabalho de reconstituição dos conflitos, interesses e debates que cercam a construção dos conceitos é um ponto crucial nas novas investigações históricas empreendidas. Portanto, as interpretações sobre o tempo, ainda que pelo prisma religioso, não devem ser entendidos como algo que possa

---

<sup>35</sup> FISH, Stanley. “Is there a text in this class?”. In: *Alfa*, São Paulo, 36, 1992. p. 196.

ser apreendido na sua totalidade e resguardados no cânone da interpretação correta e previamente determinada, criando uma perigosa autoridade. Isso caracterizaria uma interpretação dogmática. É preciso entender e problematizar suas nuances e desdobramentos, dados os contextos específicos em que se inserem.

Doravante as marcas da passagem do tempo sejam visíveis na estrutura da Igreja e nos seus discursos, evidencia-se uma tensão na relação da Igreja com o mundo, que se originaria da tentativa de seus próprios membros de firmá-la no tempo presente. O teólogo italiano Giorgio Agambem complexificou esse cenário ao afirmar que a Igreja vive um paradoxo, visto que, pela perspectiva escatológica, ela deveria renunciar ao mundo, pela promessa apocalíptica. Entretanto, ela não poderia fazê-lo, pois abdicar do plano terreno seria renunciar a si mesma.<sup>36</sup> Dessa forma, podemos observar que a Igreja ainda vive o conflito entre uma concepção escatológica do tempo e a sua vinculação com a realidade temporal, um plano histórico que resguarda sua autoridade e Verdade enquanto instituição, também presente no plano discursivo e simbólico. Esse ponto é de extrema relevância para a historiografia religiosa e reverbera, não por acaso, numa tensão conceitual no caso da orientação teológica após o Concílio Vaticano II (1962-1965) – último concílio convocado pelo Papa e com grande importância no ordenamento e orientação atual da Igreja Católica, que será analisado no Capítulo II.

Assim, as temporalidades devem ser pensadas como uma condição fundamental na problematização das ideias, no âmbito político ou religioso, não naturalizando a compreensão do tempo e sujeitando-a a um essencialismo pouco caro à análise histórica. O tempo é assim desvirtuado de uma condição estanque, obscura e ininteligível. A Escatologia se firmou como parte importante da doutrina católica, uma teoria teológico-filosófica central que encadeia uma compreensão possível de sua atuação no mundo. As leituras que se sucederam a essa compreensão da Escatologia, aproximando-a de outra concepção teleológica do tempo, como o Marxismo, deflagraram relações tensas e profícuas na ressignificação da Libertação na América Latina.

---

<sup>36</sup>AGAMBEM, Giorgio. *O mistério do mal*. São Paulo: Boitempo ; Florianópolis: Ed. UFSC, 2005. p. 24.



## I.2. História, Ideias e Conceitos

Uma apreensão histórica possível nessa nova acepção do tempo, no qual os sentidos não são apreendidos como propriedades imanentes da realidade, mas construções históricas, é o estudo dos conceitos que permitem a problematização e a investigação do passado. Entretanto, essa inflexão envolveu tensões na História das Ideias, e no que hoje se denomina História Intelectual.

A proposição epistemológica que tem nas ideias um objeto delimitado do conhecimento histórico e um debate metodológico quanto ao seu uso na investigação do passado é relativamente recente na América Latina. O historiador Francisco Falcon, embora delimitado ao ambiente acadêmico europeu e estadunidense, dividiu cronologicamente a História das Ideias em três grandes períodos<sup>37</sup> e destacou que, no período entre os anos 1960 e 1990, a História das Ideias se firmou no ambiente acadêmico anglo-saxão, por vezes intitulada de *New Intellectual History*. Este se dividiu, basicamente, em dois grandes enfoques, o primeiro atendo-se à relação entre ideias-sociedade e outro mais centrado em analisar as ideias como discurso, mensagem, dando mais atenção ao suporte.

Na historiografia latino-americana entre os anos 1960 e 1980, momento que Myeres elencou como de cristalização de uma História das ideias que antecedeu e serviu de base para a História Intelectual, haviam duas grandes correntes paradigmáticas de abordagem das ideias, a mais voltada à história cultural e a tradicional história das ideias (como a anglo-saxônica *History of ideas*, de Lovejoy e a alemã *Kulturgeschichte* - numa “ressonância tardia), além da existência de obras “canônicas da historiografia”, que serviram como antecedentes da atual campo da História Intelectual. Em meados dos anos 80, começa a circular também na América Latina, os

---

<sup>37</sup> FALCON, Francisco. História das Ideias. In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 97. 1890 -1929/30, possível ponto de partida historiográfico, na qual se combateu a razão iluminista, mas com a herança contraditória e fragmentada dos Oitocentos; 1929/1930 – 1960/70, época de consolidação do campo da História das Ideias nos EUA, por meio da disputa da *New History* de N. H. Robson e Collingwood, com a *History of Ideas*, de Lovejoy, na França o desenvolvimento da *Nouvelle Historie*, que empreendeu uma História das Mentalidades na tradição dos *Annales* e na Grã-Bretanha, por uma historiografia marxista que agrupou-se na publicação *Past&Present*, posteriormente na *New Left Review*.

postulados da “escola de Cambridge” (principalmente Pocock e Skinner), a *Begriffsgeschichte*, ou História dos Conceitos (tendo Koselleck seu grande expoente) e a História dos intelectuais (vale ressaltar aqui os trabalhos de Bourdieu).<sup>38</sup>

A História Intelectual tem vivido um período de crescimento na historiografia latino-americana nas últimas décadas, entrelaçando-se com as novas perspectivas que ultrapassam a fronteira do Estado-Nação moderno.<sup>39</sup> A América Latina se afirmou como o espaço onde esse debate conceitual se acirrou e transcorreu de forma intensa, ainda que não se busque obliterar as muitas conexões possíveis com outras partes do mundo. Todavia, ao assumirmos esse alargamento espacial, fugindo das clássicas abordagens circunscritas às fronteiras nacionais, dialogamos com o que se denominou *international turn*<sup>40</sup>, o crescente interesse de historiadores pelos paradigmas internacionais, transnacionais, comparativos e globais.

Para a historiografia latino-americana, a *international turn* entrecruzou-se com as metodologias da História Comparada e da História Conectada e estruturaram importantes estudos sobre a História da América Latina<sup>41</sup>. A historiadora brasilianista Barbara Weinstein afirmou que essa metodologia, que contou com um grande impulso no final dos anos 1990, “(...) [nos] permite uma maior atenção aos processos, às redes e aos fenômenos de todo tipo que atravessam as fronteiras da nação sem implicar a homogeneização.”<sup>42</sup>

Nesse sentido, o alargamento da escala geográfica nessa pesquisa é decorrente de uma exigência metodológica do objeto estudado, visto que os debates sobre o conceito de Libertação abarcaram teólogos e instituições de diversos países latino-

---

<sup>38</sup> MYERS, Jorge. Músicas distantes. Algumas notas sobre a história intelectual hoje: horizontes velhos e novos, perspectivas que se abrem. In: NORONHA DE SÁ, Maria E. (org.) *Historia intelectual latino-americana: itinerários, debates e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016. p. 40.

<sup>39</sup> NORONHA DE SÁ, Maria E. Apresentação. In: NORONHA DE SÁ, Maria E. (org.) Op. Cit. p. 11.

<sup>40</sup> Armitage considerou que a *international turn* “talvez, o maior movimento transformador da historiografia desde o surgimento da história social nos anos 1960 e do “linguistic turn”, nos anos 1970.” ARMITAGE, David. “A virada internacional na História Intelectual”. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, vol. 1, nº1, 2015. p. 3.

<sup>41</sup> Para uma análise da História Comparada e seu uso na historiografia latino-americana, ver: PRADO, Maria Ligia Coelho. Repensando a História Comparada da América Latina. *Revista de História*. No. 153, 2º semestre/ 2005.

<sup>42</sup> WEINSTEIN, Barbara. Pensando a História fora da Nação: a Historiografia da América Latina e o viés transnacional. *Revista eletrônica da ANPLHAC*, n.14, jan./jun. 2013. p. 26.

americanos. A criação do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) e das conferências episcopais nacionais também podem ser apontados como fatores descortinadores de uma perspectiva expandida<sup>43</sup>. Consequentemente, as Conferências Episcopais latino-americanas resguardam a mesma característica, uma vez que as conferências nacionais de bispos presentes no evento dialogaram diferentes nacionalidades latino-americanas, desde a discussão dos grupos de trabalho até o trabalho maior de síntese de apontamentos eclesiais para o subcontinente, por exemplo.

O contexto em que o conceito de Libertação foi debatido mais fortemente, entre os anos 1960 e 1970, foi marcado por um acentuado tom latino-americanista, notadamente de esquerda, que buscou convergir nas suas propostas um ideal de América Latina unida, enviesada por um passado comum, um presente desafiador e portador de angústias similares - a Revolução Cubana pode ser apontada como grande referencial nesse sentido - e um futuro de vislumbre utópico, no qual a Libertação seria a práxis de uma nova sociedade.

Dessa forma, a circulação de ideias, usos e sentidos da linguagem, atenção às instituições e movimentos, atores e meios de produção e debate intelectual, tem pautado uma produção historiografia crescente. Corroboramos a perspectiva que a História Intelectual pode ser arrolada como a

(...) exploração da produção douta realizada pelas elites letradas do passado, enfocada a partir de uma perspectiva que considera a própria condição de inteligibilidade histórica dessa produção como derivada de sua reinserção (por parte do pesquisador) em um contexto social e cultural – simbólico e material – historicamente específico ...<sup>44</sup>

Myers destacou que por douto considerou uma linguagem elaborada, complexa e por elite, a especialização nos recursos simbólicos necessários na construção do discurso douto (por exemplo, operários que escrevem um panfleto) – considerando que há uma tendência a identificação dessa elite com setores dominantes da sociedade como uma tendência contingente, não uma determinação necessária.<sup>45</sup> O entendimento de uma elite produtora de um conhecimento douto é visível, ao longo da pesquisa, pelos sacerdotes e teólogos católicos, não necessariamente pertencentes previamente à classes

---

<sup>43</sup> Essas instituições eclesiais serão melhor explicadas posteriormente.

<sup>44</sup> MYERS, Jorge. Músicas distantes. Algumas notas sobre a história intelectual hoje: horizontes velhos e novos, perspectivas que se abrem. In: NORONHA DE SÁ, Maria E. (org.) Op. Cit. p. 24-25.

<sup>45</sup> Ibid. p. 25.

dominantes, ou membros de dioceses ricas, mas todas bem instruídos sobre a matéria que versam.

O historiador francês Pierre Rosanvallon<sup>46</sup> elencou o que seriam as fraquezas metodológicas da História Tradicional das Ideias: a possibilidade de limitar-se a um dicionário, copilando monografias, instrumentalizando-se ao trabalho acadêmico; ser a História de uma doutrina, procurando o seu encadeamento na História, pressupondo que elas sejam estáveis e definitivas - na visão do autor, uma História que não tem nada de histórico; fazer uma obra existir apenas pela sua mediação com o exterior, num comparativismo textual, em que a obra seria entendida como um texto autônomo que opera combinações; reconstrutivismo, que consiste em reescrever a obra para conferir o sentido que se deseja (o historiador cita o caso da interpretação que Althusser operou de Marx); e, por fim, o Tipologismo, que almeja compartimentar os autores, criando um catálogo de pensamentos e doutrinas. Rosanvallon destacou que é ao redor dos conceitos que se amarram e comprovam a inteligibilidade das situações e o princípio de suas ativações no âmbito da Política Moderna, levando o autor a defender uma História Conceitual do Político. A relação entre uma nova História das Ideias, dos Conceitos e a Política se entrelaçam na “compreensão da formação e evolução das racionalidades políticas, ou seja, dos sistemas de representação que comandam a maneira pela qual uma época, um país ou grupos sociais conduzem sua ação [e] encaram seu futuro.”<sup>47</sup>

A definição das práticas antigas e condenáveis da antiga História das Ideias visam opor o que seria uma nova operação historiográfica, gestada nos anos 1960. A História das ideias tradicional arraigada às “grandes ideias universais”, esteve intimamente relacionada com a tentativa de criação de um compêndio de conceitos que demonstraria a evolução do pensamento e afirmação de certa racionalidade. Racionalidade eurocêntrica, vale a pena ressaltar. Circunscrever as ideias enquanto um objeto historicamente problematizável implicou na cessão de uma História evolucionista, teleológica e centrada numa “elite”. A desconstrução desse paradigma político de leitura das ideias, e da própria História, foi um fator preponderante no estabelecimento dessa nova historiografia das ideias.

---

<sup>46</sup> ROSANVALLON, Pierre. Por uma história conceitual do político. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 30, 1995. p. 13 – 15.

<sup>47</sup> Ibid. p. 16.

Dessa forma, o estudo dos Conceitos se estabeleceu em meio às novas práticas da historiografia, em constante diálogo com elas<sup>48</sup>. Entretanto, envolvem uma especificidade teórico-metodológica. Reinhart Kosselck afirmou que a História dos Conceitos pretendeu uma crítica à História das Ideias tradicional, e uma metodologia mais precisa, pela qual “(...) tornou-se possível investigar também o espaço da experiência e o horizonte de expectativa associados a um determinado período, ao mesmo tempo em que se investiga também a função política e social desse mesmo conceito.”<sup>49</sup> Assim, o estudo dos conceitos não pressupõe um enquadramento hermético do texto, pois o conceito só adquire certo sentido pelo contexto sociopolítico em que ele se insere, assim como seu uso empírico, agregando ao conceito um significado pertinente a determinada conjuntura.<sup>50</sup> Concordamos que “Um conceito relaciona-se sempre àquilo que se quer compreender, sendo portanto a relação entre o conceito e o conteúdo a ser compreendido, ou tomado inteligível, uma relação necessariamente tensa.”<sup>51</sup> Desnaturalizar o conceito de Liberdade como uma categoria pétrea e, concomitantemente, analisá-lo articuladamente à atmosfera em que ele foi reelaborado, fundamentam metodologicamente o trato conceitual da pesquisa.

Doravante, a abordagem excessivamente política dos Conceitos foi criticada por Illiades, que observou um descrédito do universo social. “El lenguaje verbaliza la experiencia y ésta adquiere un significado dentro de la “estructura de sentimiento” dominante en cada época, un todo orgánico pautado a su vez por los grupos sociales más poderosos.”<sup>52</sup> Atentar-se a esse ponto é importante, mas consideramos que uma abordagem política (não apenas, mas também) dos conceitos, que não se pautem na

---

<sup>48</sup> No Brasil, essa nova forma de investigação da História chegou tardiamente. “Haja vista o quadro mais amplo da historiografia brasileira que, de uma forma ou de outra, faz jus a história conceitual desde o início dos anos 2002, data de 2006 aquele que provavelmente tenha sido o primeiro grande esforço intelectual de propagação e sistematização do método no Brasil. Organizado por João Feres Júnior e Marcelo Gantus Jasmin, o livro *História dos Conceitos: debates e perspectivas...*”. SANTANA, Rogério Barreto. “Contextualismo Linguístico” e “História Conceitual”: aproximando duas abordagens para o estudo das linguagens políticas e dos conceitos. *Temporalidades*, v. 7, n. 3 (set./dez. 2015). p. 299.

<sup>49</sup> KOSSELECK, R. História dos Conceitos e História Social. In: \_\_\_\_\_. *Futuro e Passado – Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. Puc-Rio, 2006. p. 104.

<sup>50</sup> Ibid. p. 109.

<sup>51</sup> KOSSELECK, R. Uma História dos Conceitos: problemas práticos e teóricos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 136.

<sup>52</sup> ILLIADES, Carlos. “Para una historia conceptual de lo social”. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, vol. 1, nº1, p. 16-25. 2015. p. 18.

experiência e na estrutura de sentimentos inerente à linguagem conceitual de determinada circunstância, delimita artificialmente fronteiras. Ainda assim, o apelo ao conjunto de significados operados nas relações sociais é pertinente nesse campo de estudo, para que não se incorra na falsa questão da sobreposição (ou decréscimo) das ideias em relação às relações sociais ou estruturas econômicas.

O conceito que elencamos para a presente pesquisa, a Libertação, ainda que não corresponda, na sua totalidade, à experiência temporalmente delimitada (1968 – 1979), nem espacialmente circunscrita (América Latina), possibilita uma via de acesso privilegiada para a problematização dos embates intelectuais vivenciados no período. Os homens, ao usarem os conceitos nas conflitantes tentativas de expressar-se, imprimem parte da atmosfera sensível e crítica de seu tempo. Dessa forma, acreditamos que “(...) a diacronia está contida na sincronia. Todos os conceitos têm vários níveis de profundidade diacrônica e arrastam consigo uma grande carga de experiências acumuladas ao longo do tempo.”<sup>53</sup>

A Liberdade é um conceito recorrente nas mais diversas matrizes históricas, e com implicações políticas, filosóficas e culturais as mais diversas<sup>54</sup>. Extrapolaria, e muito, nossa pesquisa, recorrer a uma cronologia, ainda que genérica, dos sentidos atribuídos a esse conceito ao longo de tempo. A Liberdade foi um tema tratado “tardamente” pela filosofia, estando ausente como temática desde os pré-socráticos até a aparição nas conversas religiosas de Paulo e, posteriormente, de Agostinho.<sup>55</sup> O que não implica que a Liberdade não era um tema para a vida cotidiana sociopolítica, mas que os cristãos primitivos são os responsáveis por um entendimento de Liberdade, no

---

<sup>53</sup>SANTANA, Rogério B. Op. Cit. p. 309.

<sup>54</sup> A relação entre diferentes culturas pelo prisma dos conceitos foi exposta por Richter, ao dissertar sobre a tradução do termo Liberdade nos dicionários chineses do século XIX. “A dificuldade de traduzir esses conceitos era agravada pelo fato de que os conceitos políticos importados [controversos já no Ocidente] não encontravam termos correspondentes no discurso chinês. (...) Em um dicionário que apareceu em 1815-1823, o termo ‘liberdade’ foi traduzido como uma expressão chinesa que significava ‘princípio de ‘auto-determinação’. Em outro dicionário, de 1847, foram acrescentados outros termos: ‘sentir-se livre e confortável’ e ‘ser deixado à sua própria vontade’. Um terceiro dicionário, publicado entre 1866 e 1869, apresentava uma série de sinônimos complementares: ‘auto-determinação’, ‘não-restrição’, ‘direito de auto-governo’, ‘ter permissão para prosseguir suas próprias intenções’, ‘ter permissão para agir dentro da lei’. ‘Liberdade política’ foi traduzida como o direito de um Estado governar a si próprio.” RICHTER, Melvin. Mais do que uma via de mão dupla: analisando, traduzindo e comparando conceitos políticos de outras culturas. In: JUNIOR, João Feres e JASMIN, Marcelo. *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC: Rio: Loyola: IUPERJ, 2007. p. 24-25.

<sup>55</sup> ARENDT, H. O que é Liberdade? In: ARENDT, H. Op. Cit. p. 191.

âmbito filosófico, que o perpetuou como um conceito correlato ao Livre-arbítrio, destituindo-o de sua vivência política. Arendt destacou que nosso entendimento de Liberdade, ligado à tradição cristã, perpetuou uma ideia do conceito pertinente ao homem individual, que se abstêm da relação com os outros<sup>56</sup>. A Liberdade conflui na ideia escatológica de leitura do tempo, onde a individualização e estreitamento do espaço de experiência e do horizonte de expectativa convergem na afirmação de um sentido imanente e transcendente de existência e da História. Nessa perspectiva, a Liberdade foi entendida como um desdobramento da Verdade já revelada, restando aos homens buscar nas origens de sua criação e na promessa da vida eterna a afirmação e anseios dos embates de sua consciência. “O Cristianismo, durante muito tempo, manteve essa dualidade que combinava liberdade de alma e escravidão do corpo. Essa última era considerada de menor importância, dado que a verdadeira liberdade só se daria na outra vida.”<sup>57</sup>

A forma como essa associação entre livre-arbítrio e a Liberdade foi sendo desconstruída, embora ainda seja presente no imaginário, no discurso e na prática eclesiástica, é o nó histórico que encontramos entrelaçado à história da Igreja na América Latina nos anos 1960. Esse desmembramento envolveu tensões e críticas na afirmação de um sentido de Liberdade que se desdobrou numa flexão do conceito, denominada Libertação. Esse desdobramento do termo, implicando uma ação, revela prerrogativas que cercam o debate e que serão abordadas.

### **I.3. O ato histórico da Libertação**

Em nossa pesquisa, seria inviável abordarmos a vasta produção bibliográfica do filósofo alemão Karl Marx ou do inglês Friedrich Engels na qual foi analisado o tema das ideias e da ideologia. Não obstante, priorizamos abordar, brevemente, uma obra que consideramos fundamental na análise marxista das ideias, e que serviu de referência para os estudos que se pautaram nessa temática, *A Ideologia Alemã*. Escrito entre 1845 e

---

<sup>56</sup> Ibid. p. 204.

<sup>57</sup> SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2009. p. 264.

1846, mas não concluído por Karl Marx, os manuscritos foram publicados postumamente, em 1932. Essa obra é apontada como referência no amadurecimento do Materialismo Histórico Dialético, em um formato similar à abordagem posterior no restante dos escritos do autor<sup>58</sup>. Nesse ponto, a historiografia se divide em duas vertentes, os que veem na *Ideologia Alemã* o exemplo da determinação das ideias à estrutura, delineando toda uma produção bibliográfica que buscou nas ideias o reflexo da sociedade<sup>59</sup>, próximos a uma visão mais estreita do pensamento marxista, e a contraposição a essa interpretação, que viu na *Ideologia Alemã* o gérmen de estudos que colocavam as ideias como uma realidade histórica e social, mais do que um mero reflexo, tendo o sociológico Michael Löwy perscrutado esse caminho ao considerar Marx e Engels sociólogos da religião<sup>60</sup>. Porém, acreditamos que os pressupostos de Marx e Engels para o estudo das ideias, incluindo aqui as religiosas e toda a “superestrutura”, é maior que essa dicotomia.

Nos manuscritos em que analisou os neo-hegelianos de esquerda do século XIX, nomeados de *A Ideologia Alemã*, mas especificamente nas críticas ao filósofo alemão Feurbach, as prerrogativas de Marx podem ser divididas nessa chave, de sujeição das ideias à estrutura e de afirmação das ideias em conexão com as relações sociais. Entretanto, é preciso ver essa relação de forma dialética, para melhor compreender seu funcionamento e melhor operacionalizar a crítica. Os autores dividem a abordagem das ideias nessas duas categorias, mas elas estão vinculadas. Afirmar que “a produção das ideias, das representações, da consciência, está diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real”<sup>61</sup>, embora desconsidere a materialidade que as ideias possam assumir, é um pressuposto muito importante para uma relação até então pouco efetuada. Michael Löwy considerou a principal contribuição de Marx para a Sociologia da Religião o postulado que a produção espiritual de um povo tem uma história e que “ não pode ser desvinculada do

---

<sup>58</sup> SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 13.

<sup>59</sup> Conforme citado por WINOCK, Michel. As ideias políticas. In: \_\_\_\_\_, R. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 271.

<sup>60</sup> Esse é o sugestivo título do artigo de Löwy publicado originalmente na *Archives de Sciences Sociales des Religions*, em 1995, *Marx e Engels como sociólogos da religião*.

<sup>61</sup> MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 31.



desenvolvimento econômico e social global da sociedade”<sup>62</sup>. Essa afirmação ganha importância ainda mais significativa se levarmos em conta que foram esboçadas em pleno século XIX, quando vigorava o que chamamos de uma tradicional História das Ideias.

Todavia, não podemos desvincular a sujeição que essa afirmação revela. Sendo a consciência o ser vivo, sua determinação, para o autor, estaria naquilo que determinaria o ser, ou seja, seu processo “real” de vida. O processo real que estrutura o ser, e, por conseguinte sua consciência, seria suas relações sociais. Nessa lógica, não haveria contradição em afirmar, na célebre frase de *A Ideologia Alemã*, que: “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência.”<sup>63</sup> Adotar essa relação é subordinar tudo aquilo que Marx delimitou como consciência (as diversas formas de ideologia aí incluídas), condicionando-a à base estrutural que a conferiria sentido. Essa postura inviabiliza a proposta delimitada nessa investigação, de mapear e problematizar a circulação de ideias, pois o real significado dessas ideias estaria apenas nas produções sociais.<sup>64</sup>

Doravante, compreender a forma como os autores pensaram essa relação é entender parte do pensamento marxista. A formação das ideologias permitiria explicar, por exemplo, porque “ (...) o trabalhador não se revolta contra uma situação na qual não só lhe foi roubada a condição humana, mas ainda é explorado naquilo que faz ...”<sup>65</sup>, pois as ideologias, no Estado burguês, seriam reflexos das relações Capitalistas que as estruturam. Assim, as ideias são vistas como a forma de manutenção da exploração, e não como um instrumental fundamental no processo de revolução. Essa mudança só viria por meio de uma consciência de classe, por sua vez fundamentada no questionamento e alteração das relações de produção.

---

<sup>62</sup> LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. São Paulo: *Lua Nova*, n.º 43, 1998. p. 161.

<sup>63</sup> MARX, K. e ENGELS, F. Op. Cit. p. 32.

<sup>64</sup> Importante também considerar o contexto em que essas afirmações se inserem, nesse caso, o fato de Marx reportar-se diretamente a um debate com os idealistas. Outros autores, também identificados com o Materialismo, no final do século XIX, adotaram postura semelhante. O russo Bakunin, ao afirmar que “Sim, toda história intelectual e moral, política e social da humanidade, é um reflexo de sua história econômica.” (BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2014. p. 38.) reportou-se ao francês Pierre Joseph Proudhon, que teria dito que as ideias são como as flores que tem na sua raiz as relações materiais de existência. (BAKUNIN, M. Ibid. p. 38).

<sup>65</sup> CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980. p. 59.

Nessa acepção, o conceito de Libertação tem um caráter estratégico e importante no pensamento marxista. Na *Ideologia Alemã*, ao escrever sobre as condições que possibilitariam a Libertação dos homens, Marx foi categórico: “(...) não é possível conceber uma libertação real a não ser no mundo real e com meios reais...”<sup>66</sup>. Reafirmou os postulados de vinculação das ideias às relações sociais, mas, na sequência, dialeticamente, afirmou que “A libertação é um ato histórico, não um ato do pensamento...”<sup>67</sup>. Essa frase é significativa do sentido que a Libertação ocupa no pensamento marxista. Reconhecida a importância da afirmação da Libertação na História dos homens, deveríamos submetê-la a mudança das relações sociais estruturantes, e não pensar na ideia de Libertação enquanto um discurso que possa contrapor-se às classes dominante. O discurso ideológico das classes dominantes seria o ideal das relações materiais que possibilitam a existência do homem, resguardando a ilusão alienadora da classe dominada. Nessa obra, a Libertação foi concebida como um ato histórico “da terra ao céu”, das relações sociais à ideologia. Outra conotação possível para essa afirmação foi o passo dado pelos adeptos de um sentido que o conceito de Libertação assumiu na América Latina no pós Segunda Guerra, pautado no ato histórico da Libertação em consonância com a perspectiva idílica do além terra. A utopia do paraíso teria encontrado a concretude da revolução.

Poucas décadas depois, o inglês Friedrich Engels afirmou que o programa de transição e desenvolvimento de uma nova sociedade, nos moldes do Marxismo, “É o salto da Humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade.”<sup>68</sup> Dessa afirmação de Engels, podemos aferir dois pontos essenciais do pensamento Marxista. Primeiro a noção etapista de História, muito vinculada ao pensamento Hegeliano e que foi teorizado no Materialismo Histórico Dialético<sup>69</sup>. A crítica a uma forma de narrar e

---

<sup>66</sup> MARX, K. e ENGELS, F. Op. Cit. p. 32.

<sup>67</sup> Ibid. p. 35.

<sup>68</sup> ENGELS, Friedrich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. São Paulo: Editora José Luis e Rosa Sudermann, 2008. p. 123.

<sup>69</sup> Na obra *Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, publicada na década de 80 do século XIX, Engels definiu que o Materialismo Histórico dialético “(...) parte da tese que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social; em que em todas as sociedades que desfilam pela História, a distribuição dos produtos, e justamente com ela a divisão social dos Homens em classes ou camadas, é determinada pelo que a sociedade produz e como produz, e pelo modo de trocar seus produtos. De conformidade com isso, as causas profundas de todas as transformações sociais e de todas as revoluções políticas não devem ser procuradas nas cabeças dos Homens nem na ideia que eles façam da verdade eterna ou da eterna justiça, as nas transformações operadas no modo de produção e de troca.” ENGELS, F. Op. Cit. p. 91.

conceber a História, enclausurada nas grandes figuras do Estado<sup>70</sup> e que não levou em conta as relações sociais de produção entre os homens. Definido como “a base real da História”,<sup>71</sup> teria criado uma História baseada no compartilhamento de ilusões de uma determinada época, adotando e reproduzindo as ideias das classes dominantes. Seria necessário libertar as estruturas sociais, para que a própria História estivesse livre das ilusões ideológicas, das amarras que a elite forjou com as vicissitudes de cada tempo histórico. O alvorecer da Revolução estaria atrelado ao despertar da consciência, no qual a própria História e os homens não estariam seduzidos pela alienação das estruturas de dominação, mas pelo despertar da paixão política verdadeiramente revolucionária e potencialmente libertadora.

Segundo, a caracterização do Capitalismo como um espaço político-social insustentável para o homem viver em Liberdade, sendo a Revolução o desenlace e arremate da História, relacionando o desfecho inevitável de um sistema e ideologia que forjam em si sua destruição. Assim, a Liberdade é conceitualizada como a idílica conclusão desse processo, a finalidade de um percurso de luta. Esses são os fundamentos daquilo que foi compreendido como uma concepção radicalmente nova de mundo, no âmbito da História e da produção do conhecimento científico e filosófico.<sup>72</sup>

Outrossim, a “abdição do mundo” inerente ao processo escatológico da Igreja, conforme apontado no tópico anterior, tem um paralelo interessante com um elemento crucial do pensamento marxista, haja visto que a teleologia revolucionária condiciona a liberdade futura a um desmantelamento do Estado, visando uma sociedade comunista. A perspectiva teleológica exigiria dessas duas instituições, a Igreja e o Estado, que, após estabelecer os ditames e caminhos da Liberdade no exercício dessa ideia e no espaço de experiência dessa práxis, o corpo institucional se integrasse ao plano das consciências, sendo possível que se abdicasse da existência dessas instituições. A mediação que a Igreja e o Estado cumpririam na difusão e defesa de uma ideia de Libertação, no plano das ideias e da realidade social, estaria perpetuado na lógica (e necessidade) de sua própria exclusão. Esse seria o estabelecimento de uma tensão conceitual-institucional que marcou esses projetos teleológicos que pensam e visam a Liberdade.

---

<sup>70</sup> MARX, K. e ENGELS, F. Op. Cit. p. 53, 60.

<sup>71</sup> Ibid. p. 59.

<sup>72</sup> TONET, Ivo. Introdução. MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 15.

Essa posição tem um contraponto interessante no pensamento de Mikhail Bakunin, teórico político russo, concomitante à Marx<sup>73</sup>, também envolvido no debate sobre a Liberdade e a Revolução no final do XIX. Assumindo uma perspectiva teleológica da História, viu no Estado e na Igreja dois impedimentos imediatos ao exercício da Liberdade. Em um texto marcado pelo anti-clericalismo, Bakunin remeteu-se à Liberdade como finalidade da História, que só pode ser experienciada quando reconhecida as leis naturais, externando uma “evolução da humanidade”. “A liberdade do homem consiste unicamente nisso: ele obedece às leis naturais porque ele próprio as reconheceu como tais, não porque elas lhe foram impostas exteriormente, por uma vontade estranha, divina ou humana, coletiva ou individual, qualquer.”<sup>74</sup> Assim, Bakunin rechaçou as duas ideias que considerou, em sua natureza, perniciosas forças que obstruem o irromper da Liberdade: Deus e o Estado.

O entendimento da Liberdade como uma finalidade, foi analisado por Hannah Arendt, ao considerar o pensamento marxista em relação ao pensamento teleológico. A noção de Liberdade como um fim da ação política humana, designada por Marx, foi criticado pelo perigo de sobrepor-se e confundir-se com o sentido que o conceito de Liberdade carrega. Arendt, defendendo uma ideia de Liberdade na plenitude de seu sentido, depreciou o entendimento da Liberdade como apenas um fim, “produto final de um processo de fabricação”, pois o sentido não é o desígnio de uma ação objetiva. O resultado dessa inversão é “ (...) como se o próprio sentido se houvesse separado do mundo dos homens e a eles somente fosse deixada uma interminável cadeia de objetivos cujo progresso a plenitude de sentidos de todas as realizações passadas constantemente se cancelassem por metas e intenções futuras.”<sup>75</sup> Nessa perspectiva, os sentidos, e até os fins a eles relacionados, tornam-se lúgubres. Parece-nos que essa leitura marxista, ao qual Arendt se referiu, instrumentalizou a Liberdade como uma ação objetiva relacionada com o sentido de História hegeliano, etapista e teleológico. Arendt defendeu uma ideia de Liberdade que não se delimitaria pelo horizonte da evolução da História, mas como um sentido, que se expressa entre os homens no plano da Política,

---

<sup>73</sup> O conceito de Liberdade pode ser compreendido no embate intelectual que se estabeleceu entre Marx e Bakunin, na Associação Internacional dos Trabalhadores (Primeira Internacional), haja visto que é um dos conceitos centrais no pensamento anarquista e marcou “ (...) a história do desenvolvimento do próprio anarquismo”. BONOMO, Alex Buzeli. Introdução. In: BAKUNIN, M. *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2011. p. 22.

<sup>74</sup> BAKUNIN, M. Op Cit. p. 61.

<sup>75</sup> Ibid. p. 113.

significando-a. Entretanto, ponderou que o pensamento marxista, ao elencar essa teleologia da Liberdade como finalidade, exacerbou uma preocupação de Marx com a ação e uma certa “impaciência com a História”.<sup>76</sup>

#### **I.4 Doutrina Social da Igreja**

Nesse subcapítulo, analisaremos três encíclicas que julgamos essenciais para a problematização do conceito de Libertação e na edificação do que ficou conhecido como Doutrina Social da Igreja. Primeiramente, a encíclica *Quanta Cura* e o *Syllabus*, escrita pelo Papa Pio IX em 1864, e depois duas encíclicas escritas pelo Papa Leão XII: *Libertas Praestantissimum*, escrita em 1888, que versou especificamente sobre o sentido de Liberdade pelo olhar da Igreja, e *Rerum Novarum*, de 1891, considerada marco fundacional da Doutrina Social da Igreja. Consideraremos também o Concílio Vaticano I, na sua vinculação com a proposta delimitada. Ao final da análise desses documentos pontifícios, faremos algumas considerações sobre a forma como optamos por problematizá-los, tendo em vista as especificidades e caracterizações que derivam da interpretação dessa tipologia documental, que denominamos *processo de afirmação eclesialística*. Não se trata de criar uma forma única e estreita de avaliar os escritos da Igreja Católica, mas uma chave de leitura que julgamos pertinente, tendo em vista o *corpus* teórico que se encadeia na Doutrina Social da Igreja e os objetivos da pesquisa.

Entretanto, por esse ser o primeiro contato com documentos eclesialísticos na pesquisa, é importante demarcar a forma como escolhemos relacionar a temática religiosa com a escrita da História. A religião, como parte constitutiva do tecido político e social, deve ser vista enquanto um objeto apreensível na sua relação com a sociedade e sua dinâmica interna. Dessa forma, os estudos mais tradicionais sobre a Igreja e suas relações com o Estado, assim como a relação dessas esferas, foram cedendo espaço a novas análises possíveis, que também foram amparadas pela “Nova História Cultural”. Os diversos agentes e fenômenos sociais da religião passaram a figurar como objetos participantes do escrutínio do historiador, mas a relação entre Igreja e política é mais

---

<sup>76</sup> Arendt ainda destacou que Marx foi “(...) o últimos dos pensadores que se situam na linha fronteira entre o primitivo interesse da época moderna pela Política e sua posterior preocupação com a História.” ARENDT, H. O que é Liberdade? In: ARENDT, H. Op. Cit. p. 116.

abrangente. Coutrot assinalou que a Religião deve ser entendida como um corpo social, opondo-se à ideia liberal de que a religião seria somente discutível considerando-se o fórum íntimo da fé individual. Assim,

Como corpos sociais as Igrejas cristãs fundem um ensinamento que não se limita as Ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic et nunc*; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles.<sup>77</sup>

O entendimento da Religião, enquanto parte da dimensão social, consolidou e desenvolveu a História Religiosa enquanto uma disciplina autônoma. O pensamento religioso versa também, necessariamente, sobre as relações sociais dos homens e seus conflitos, sendo “simultaneamente lugar, produto e fator ativo daqueles conflitos, e parece-me, pois, legítimo considerar a História religiosa como uma disciplina específica.”<sup>78</sup> É necessário compreender os fenômenos religiosos na sua relação com a História, desmitificando a restrição privada e individual dos mesmos, que criam um espaço hermético de práticas sociais, resguardado por conceitos e ideias que visam elevá-los à outra categoria. Visto que orientam uma consciência social, devem ser objetos de investigação historiográfica, sob o mesmo rigor que os outros objetos de estudo do historiador.

Entender a Igreja como corpo social parece também uma forma estratégica de trazer a Igreja para o ambiente público da crítica, de forma que os debates sobre os temas da sociedade considerem a laicidade do Estado e o respeito às liberdades individuais (paradigmas marxistas e liberais, que fundamentaram a constituição dos Estados Modernos, refutados nas duas primeiras encíclicas que serão abordadas na sequência, *Quanta Cura* e *Libertas Praestantissimum*), não evocando uma força de fora da sociedade, refratária aos desvios humanos e portadora de uma Verdade sobre a natureza do homem que descaracterizaria os debates públicos. Como corpo social, a Igreja é compreendida em sua construção social e política como uma instituição que

---

<sup>77</sup> COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 334.

<sup>78</sup> GOMES, Francisco José Silva. A Religião como Objeto da História. In: LIMA, Lana Lage da Gama, CIRIBELLI, Marilda, HONORATO, Cezar Teixeira e SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (orgs.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002. p. 17.

projeta uma imagem de si e que visa à coesão de seus membros, o que podemos verificar nos documentos por ela publicados. Não obstante, também vivencia os dilemas, contradições e os limites de sua atuação e no diálogo com outras instituições que também são corpos sociais. Adotando o entendimento de que os agentes envolvidos são ideologicamente delimitados.

Entretanto, as investigações históricas sobre a Igreja não pressupõe emitir valor sobre a Verdade de determinada teologia ou doutrina. Isso seria contrariar a lógica de entendê-los como corpos sociais, abrindo uma fronteira crítica que não compete ao debate público e também a historiografia. Dessa forma, a análise deve visar entender e problematizar a construção histórica que possibilitou aos homens apreenderem aquele sentido como decodificador e significante de uma realidade. A forma como a Igreja, enquanto corpo social e instância de poder, operou a ressignificação de determinados textos, conceitos e ideias são uma fonte imprescindível para o historiador compreender a encenação dos dramas históricos, projetando suas aspirações e revisitando o passado, em temporalidades que se intercalam e reinventam.

Assim, a Igreja, assim como a Teologia, versam, necessariamente, a partir de uma realidade política e social. Gustavo Gutierrez demarca uma significativa mudança na orientação teológica e na espiritualidade cristã, importante para entendermos o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja. O primado da vida contemplativa como forma de adoração, no qual a reclusão era vista como uma forma de santidade, passou a ser complementado, já no século XIII, com a possibilidade de pregação e outras formas de vida apostólica, buscando conciliar contemplação e ação. O acento do caráter ativo da vida espiritual é um processo mais recente, que insere-se na abertura aos aspectos antropológicos da salvação (dado que o Deus da revelação cristã fez-se homem); redescoberta na teologia da dimensão escatológica na atenção ao papel central da práxis histórica (o autor assinala o crescente uso do termo ortopraxis); a ratificação, no Concílio Vaticano II, da ideia de uma Igreja como serviço e não poder; até a influência do pensamento marxista, dirigido para a transformação do mundo.<sup>79</sup>

Dessa forma, passaremos à análise dos documentos da Igreja que estruturaram, inicialmente, a Doutrina Social da Igreja no final no século XIX. As encíclicas,

---

<sup>79</sup> GUTTIERRÉZ, Gustavo. *Teologia da Libertação – perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 62-66.

documentos oficiais assinados pelo Papa, “são a forma mais visível na atualidade de ensinamentos que a Igreja emite aos seus fieis.”<sup>80</sup> A escolha da *Quanta Cura* como marco mais extremo da amplitude temporal de documentos eclesiásticos que serão abordados nessa pesquisa não é por acaso. Nesse documento, Pio IX compilou um Silabo, uma enumeração sistematizada da doutrina, destinado a todos os prelados católicos, com o posicionamento doutrinal da Igreja sobre os “(...) errores y perniciosas doctrinas reprobados y condenados por Su Santidad.”<sup>81</sup> O tom da encíclica, que precede o *Syllabus*, foi de buscar garantir o triunfo da Verdade sobre os “pastos venenosos” das falsas promessas e acusações, designando uma conspiração dos tidos “inimigos”. Dessa forma, nos oferece um quadro maior da leitura da Igreja sobre a realidade e a forma como deve inserir-se, condensando pareceres sobre questões específicas daquele contexto (segunda metade do século XIX), mas que ainda pautam o debate teológico e as relações da Igreja com o mundo.

O *Syllabus* se referendou em coopilações de heresias já esboçadas anteriormente, como a escrita pelo bispo de Perúgia, Pecci (futuro Papa Leão XIII), e foi proibida por Napoleão III de ser publicada na França.<sup>82</sup> Os “erros e inimigos” assuntados e condenados no documento pela autoridade clerical estão ordenados em oitenta pontos inseridos em dez temáticas que os agrupam. São elas: Panteísmo, naturalismo e racionalismo absoluto, Racionalismo moderado, Indiferentismo e latitudinarismo, Socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas e sociedades clérigo-liberais, Erros acerca da Igreja e seus direitos, Erros sobre a sociedade civil em si mesma e em suas relações com a Igreja, Erros sobre a moral natural e cristã, Erros sobre o matrimônio cristão, Erros sobre o principado civil do pontífice romano, Erros sobre o liberalismo de nossos dias. Cada ponto é sucedido por alocuções, letras apostólicas e cartas que explicitariam o erro. As citações estão circunscritas entre as décadas de 1840 e 1860.

O *Syllabus* evidencia a afirmação da autoridade da Igreja. Em um contexto de anticlericalismo e emergência de ideologias que negam e até combatem a autoridade clerical, buscou-se resguardar a superioridade da Verdade eclesiástica sobre o

---

<sup>80</sup> NETO, José Alves de Freitas. Op. Cit. p. 36.

<sup>81</sup> ANTONELLI, Card. G. s/p. In: PIO IV. *Quanta cura (Syllabus de erros)*. Disponível em: <<http://filosofia.org/mfa/far864a.htm>>. Acessado em 25/07/2016. s/p.

<sup>82</sup> JEDIN, Hubert. *Concílios ecunêmicos – história e doutrina*. São Paulo: Herder, 1961. p. 144 – 144.



pensamento, inclusive os postulados filosóficos, sendo considerado uma heresia afirmar que “La Iglesia no solo debe corregir jamas a la filosofia, pero también debe tolerar sus errores y dejar que ella se corrija a sí propia.”<sup>83</sup> Assim, caberia à Igreja vigiar e punir as ideias perniciosas, sendo a consciência o possível obscuro intento da sedição e perdição, devendo-se valer da proteção do magistério. Nesse sentido, refutou a tese de que a Igreja não é “(...) uma verdadera y perfecta sociedad, completamente libre (...) [y] corresponde a la postedad civil definir cuales sean los derechos de la Iglesia y los limites dentro de los cuales pueda ejercitarlos.”<sup>84</sup> Aqui ficou expresso o entendimento da Igreja como sociedade perfeita e impassível de controle ou mediação pelo poder civil, deixando transcorrer nas entrelinhas os desacordos e tensões com os Estados Nacionais modernos. Doravante, ainda que não coloquem a Igreja como sujeita à ordem civil, combatem a alegação de que devem “(...) ser eternamente excluídos de todo cuidado y dominio de cosas temporales.”<sup>85</sup>, culminando com o combate ao Estado laico<sup>86</sup> e não-Católico, considerando o Catolicismo a única religião que o Estado deveria adotar<sup>87</sup>.

A impossibilidade de conciliar-se com outras religiões nos parece uma tentativa deliberada de resguardar privilégios concedidos por uma longa convivência “profana” com as instâncias de poder civil. Devemos considerar que desde o século XVII houve uma vinculação da Liberdade com direitos individuais, mas que sofreram uma oposição da Igreja. O Santo Ofício da Inquisição e a Real Mesa Consistória proibiram a circulação, no mundo luso-hispânico, das obras dos filósofos Rousseau, Adam Smith, Montesquieu, entre outros – o que teria aumentado o interesse e a leitura das mesmas<sup>88</sup>. “En sociedades jerárquicas, católicas y divididas en castas, la libertad estaria continuamente en tensión con la igualdad. (...) la libertad religiosa era entendida como la libertad para professar unicamente el catolicismo declarado en casi todas las constituciones religion oficial y ‘única verdadera’.”<sup>89</sup> Assim, a Liberdade religiosa não poderia ser permissiva para “heresias”, e a tensão com a concepção de igualdade entre

<sup>83</sup> XI. Carta as Arzobispo de Frisinga *Gravissimas*, 11 de diciembre de 1863. In: PIO IV. Op. Cit. s/p.

<sup>84</sup> XIX. Alocución *Singulari quadum*, 9 de diciembre de 1854; Alocución *Multis gravibusque*, 17 de diciembre de 1860; Alocución *Maxima quidem*, 9 de junio de 1862. In: PIO IV. Op. Cit. s/p.

<sup>85</sup> XXVII. Alocución *Maxima quidem*, 9 de junio de 1862. In: PIO IV. Op. Cit. s/p.

<sup>86</sup> LV. Alocución *Acerbissimum*, 27 de septiembre de 1852. In: PIO IV. Op. Cit. s/p.

<sup>87</sup> LXXVII. Alocución *Nemo vestrum*, 26 de Julio de 1855. In: PIO IV. Op. Cit. s/p.

<sup>88</sup> ENTIN, Gabriel e GONZÁLEZ-RIPOLL, Loles. Op. Cit. p. 24-25.

<sup>89</sup> Ibid. p. 36.

todos os cidadãos configurou-se num embate da Doutrina Social da Igreja na virada do século XIX para o XX.

Consideramos significativa a última posição condenada pelo *Syllabus* de 1864, que se contrapôs aos documentos que elencamos como fontes da presente pesquisa, mais precisamente com o tom que norteou o Concílio Vaticano II (1962-1965): “El Romano pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización.”<sup>90</sup> Devemos, entretanto, considerar que o não alinhamento papal com o Liberalismo, o Progresso e a moderna civilização, assim como o Socialismo e o Comunismo, passam por uma crítica a esses processos e ideologias – tendo esse ponto resistido mesmo as renovações conciliares. Essa crítica nos parece pertinente até certo ponto (tomando em consideração alguns aspectos), mas sua formulação é autoritária. A sujeição da ordem civil aos quadros religiosos, assegurando uma participação nos assuntos temporais, estreita a possibilidade de transcorrer debates públicos laicos para o aprimoramento, e eventual rejeição dos “erros” que o Papa refutou (repetimos aqui os principais: Liberalismo, Progresso, civilização moderna, Socialismo e o Comunismo). O embate dessa crítica num ambiente hermético caracterizou a tentativa de enquadrar as heresias, buscando pavimentar o que seria o caminho percorrido pela Igreja na sacração de sua relação com o mundo. Todavia, a História transcorre com a volúpia do pensamento dos homens, alcançando heresias ao ensejo possível e idealizado da Libertação.

Pio IX teria associado, numa mesma equação, Democracia, Revolução e a derrocada dos “valores cristãos tradicionais”, o que fundamentou sua inabilidade de “adaptar-se à profunda evolução política e social que caracterizou o século XIX”<sup>91</sup>, uma postura revista pelo seu sucessor, Leão XIII que buscou “atenuar os anátemas de seu predecessor contra as liberdades modernas.”

Pouco tempo após o *Syllabus*, começou a ser assuntada a possibilidade do Papa Pio IX convocar um concílio ecumênico, visto que o último havia ocorrido no século XVI, o Concílio de Trento (1545 – 1563). O Concílio Vaticano I foi convocado por Pio

---

<sup>90</sup> LXXX. Alocución *Jamdudum*, 18 de marzo de 1856. In: PIO IV. Op. Cit. s/p.

<sup>91</sup> AUBERT, Roger. A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno. In: AUBERT, R. et al. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 9.

IX<sup>92</sup> e inaugurado em 1869, prolongando-se até 1870. Participaram cerca de 700 bispos católicos, dos 1050 da época, dos quais entre 30 e 54 bispos da América Latina.<sup>93</sup> A principal resolução conciliar, ainda hoje muito polêmica, foi a infalibilidade papal, expressa na Constituição Apostólica *Pastor Aeternus*:

O Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra* – isto é, quando, no desempenho do múnus de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica que determinada doutrina referente à fé e à moral deve ser sustentada por toda a Igreja –, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa do bem-aventurado Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual o Redentor quis estivesse munida a sua Igreja quando deve definir alguma doutrina referente à fé e aos costumes; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são, por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis.<sup>94</sup>

A aprovação da infalibilidade papal não foi um consenso entre os bispos, e já era debatida antes do Vaticano I, acirrando e dividindo os prelados católicos. Os bispos latino-americanos no encontro, majoritariamente conservadores, apoiaram o texto da infalibilidade papal, ainda que tenham defendido a autonomia local em certos aspectos<sup>95</sup>. A tese foi aprovada na 4ª sessão do concílio (julho de 1870) após muitas negociações e costuras políticas, expondo os antagonismos do Concílio<sup>96</sup>. À essa questão somou-se a resolução do primado apostólico papal, que conferiu maiores poderes ao sumo pontífice, uma centralidade inquestionável respaldada no “direito divino”: “ (...) ele é o juiz supremo dos fiéis, podendo-se, em todas as coisas que pertençam ao foro eclesiástico, recorrer ao seu juízo; mas também que a ninguém é lícito pôr em questão o juízo desta Santa Sé, e que ninguém pode julgar de seu juízo, visto que não há autoridade acima dela.”<sup>97</sup> Aos bispos, entretanto, foi assegurada sua

---

<sup>92</sup> Pio IX teve o segundo pontificado mais longo da História, 31 anos (1846 – 1878), atrás apenas do de Pedro. Por isso, os debates sobre a convocação do Vaticano I até sua realização foram feitas no mesmo pontificado, dando a falsa impressão que o Concílio foi um evento de rápida organização.

<sup>93</sup> Os números diferem. Jerdin contabilizou 30 latino-americanos de 774 (JEDIM, H. *Op. Cit.* p. 156.), Ferré 54 de 700 (FERRÉ, Alberto M. *Del Vaticano II a Medellín (1962-1968)* In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogotá: Consejo episcopal latinoamericano, 1982. p. 91) e Lynch 48 de 700. (LYNCH, John. *La Iglesia Católica en América Latina (1830 – 1930)*. In: BETHELL, Leslie (org.). *Historia de América Latina – vol. 8. América Latina: Cultura y sociedad, 1830 – 1930*. Barcelona: Editorial Critica, 1991. p. 78).

<sup>94</sup> CONCÍLIO VATICANO I. *Constituição Apostólica Pastor Aeternus – sobre a Igreja de Cristo*. Disponível em: <<<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/vaticano1/#s4>>>. Acessado em 17/08/2016. Sessão IV (18/07/1870). Cap. 4.

<sup>95</sup> LYNCH, J. *Op. Cit.* p. 78-79.

<sup>96</sup> JEDIM, H. *Op. Cit.* p. 160.

<sup>97</sup> CONCÍLIO VATICANO I. *Op. Cit.* Sessão IV (18/07/1870). Cap. 3.

respectiva jurisdição, ainda que subordinados ao poder central do Papa.<sup>98</sup> Além da questão do poder papal, as resoluções e os debates do Concílio tiveram um papel importante na reformulação do Código de Direito Canônico de 1917, como os sacramentos, propriedades da Igreja, Missa, etc.<sup>99</sup>

O Concílio Vaticano I é pouco retratado na historiografia, acreditamos que em função da sombra que o Vaticano II, celebrado quase um século depois, exerceu sobre suas resoluções e o evento em si. Em matérias pastorais, teológicas, dogmáticas e sociais, assim como pela sua estrutura e abrangência, o Concílio Vaticano II é, justificadamente, mais estudado e lembrado, mas não devemos negligenciar a importância contextual do Vaticano I. O Concílio de 1869-1870 deve ser compreendido como uma peça importante na articulação do clero católico na edificação da Doutrina Social da Igreja e, de forma complementar, da relação da Igreja com o mundo moderno.

No entanto, o *Syllabus* não costuma ser referenciado na Doutrina Social da Igreja, destoando do tom posterior adotado nas encíclicas eclesiais no século XX. Seu autor, Pio IX, teria associado, numa mesma equação, Democracia, Revolução e a derrocada dos “valores cristãos tradicionais”, o que fundamentou sua inabilidade de “adaptar-se à profunda evolução política e social que caracterizou o século XIX”, uma postura revista pelo seu sucessor, Leão XIII que buscou “atenuar os anátemas de seu predecessor contra as liberdades modernas.”<sup>100</sup>. Talvez o elemento mais significativo dessa política seja um documento da Igreja Católica que objetivou tratar especificamente da Liberdade. Publicada em junho de 1888, uma década depois da entronização do Papa Leão XIII (1878 – 1903), a encíclica *Libertas Praestantissimum* – *Sobre a Liberdade e o Liberalismo* conceitualizou a Liberdade na doutrina católica, um ano antes da publicação da *Rerum Novarum*.

Estruturada em quatro capítulos, *Libertas* dividiu dois tipos de Liberdade: a Natural e a Moral. A encíclica buscou tratar da Liberdade Moral – nos indivíduos e na sociedade, mas a Liberdade Natural foi concebida como fonte de todas as outras liberdades. A Liberdade Natural é própria dos seres racionais e se estruturaria no ímpeto

---

<sup>98</sup> Ibid. Sessão IV (18/07/1870). Cap. 3.

<sup>99</sup> HOUTART, François. CELAM: The forgetting of Origins. In: KEOGH, Dermot (org.) *Church and politics in Latin America*. London: Macmillan, 1990. p. 81, nota de rodapé 2.

<sup>100</sup> AUBERT, Roger. A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno. In: AUBERT, R. et al. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975. p. 9 - 15.

natural do homem pelo bem. O pecado, nessa lógica, seria uma não manifestação da liberdade, um atentado contra a natureza e os desígnios constitutivos do homem, emanados de Deus. A busca pela Liberdade deve perscrutar o caminho da moral e da virtude, espécie de reconciliação com a natureza primitiva dos homens. Assim, a razão molda e direciona a vontade na busca pelas manifestações de Liberdade. Essa ordenação é a lei, entendida aqui na correlação com a Liberdade Natural. Essa lei estaria “escrita e gravada no coração dos homens”, condenando o mal e orientando ao bem. Nesse ponto, a encíclica fez um paralelo com as leis temporais, teoricamente criadas para a convivência social e que deveriam almejar o bem comum. Portanto, as leis civis existiriam para que se pudesse mais facilmente seguir as leis espirituais.

Configura-se assim uma legitimação do Estado, defendendo-se um discurso no qual a autoridade foi entendida como condução à verdadeira Liberdade, tendo o Estado o papel importante de ordenamento social. A única ressalva feita aos desdobramentos desse perigoso quadro delineada pela encíclica é que “(...) cuando no existir el derecho de mandar, o se manda algo contrario a la razón, a la ley eterna, a la autoridad de Dios, es justo entonces desobedecer a los hombres para obedecer a Dios.”<sup>101</sup> No entanto, a imprecisão desse argumento o obscurece. A “obediência aos desígnios de Deus” pode ser apontada, historicamente, como uma das formas de consolidação do poder temporal. O direito de mandar ou a contradição com a obediência a Deus só poderia ser invocado num arranjo onde os indivíduos tivessem autonomia para refutar um poder que fosse opressor. As garantias para essa autonomia ou conscientização não estão dadas no documento, pelo contrário, podemos afirmar que o caminho esboçado por Leão XIII é o oposto. A defesa da liberdade, na encíclica, engendrou uma estreita vinculação entre um entendimento da natureza humana, Deus e o Estado, sendo a liberdade o fio condutor dessas relações.

A liberdade estaria respaldada na convergência com a lei natural, e o Estado seria o meio articulador dessa afluência,

Porque nadie puede dudar que la existencia de la sociedad civil es obra de la voluntad de Dios (...) Por esto es necesario que el Estado, por el mero hecho de ser sociedad, reconozca a Dios como Padre y autor y reverencie y adore su poder y su dominio. La justicia y la razón prohíben, por tanto, el ateísmo

---

<sup>101</sup> LEÃO XXIII. *Libertae Praestantissimum* - *Sobre la libertad y el liberalismo*. Disponível em:<<[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l\\_xiii\\_enc\\_20061888\\_libertas.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l_xiii_enc_20061888_libertas.html) >>. Acessado em 26/06/2016. s/p. par. 10.

del Estado, o, lo que equivaldría al ateísmo, el indiferentismo del Estado en materia religiosa, y la igualdad jurídica indiscriminada de todas las religiones.<sup>102</sup>

Dessa forma, a Igreja buscou consolidar os privilégios e direitos ilegítimos esboçados já na encíclica *Quanta Cura* e no *Syllabus*, mas em uma postura menos beligerante com o poder civil. Entretanto, nesse enredo reside a crítica tecida ao Liberalismo, porém sustentando a autoridade da Igreja, suas regalias junto ao Estado. O próprio Estado não passou por um exame crítico quanto às suas dificuldades em garantir a Liberdade aos homens em sociedade, confortando-se numa postura conciliatória. As denominadas “conquistas del liberalismo”, como a liberdade de culto, de imprensa, de expressão, de ensino e até de consciência, foram considerados possíveis atentados contra a primazia da Liberdade vinculada à um entendimento único de Verdade, que alimentou os vícios da autoridade – da Igreja e do Estado.

O não alinhamento com os direitos humanos, o que vemos como um claro impedimento à aspiração e prática da Liberdade, remonta à conflituosa relação do catolicismo romano com essa questão. Os princípios da Revolução francesa de 1789, assim como a *Declaração dos direitos dos homens e dos cidadãos*, haviam sido combatidos por Pio VI na *Quod aliquantum*, e a correlação dos direitos humanos com o combate ao Liberalismo engessou muito a postura da Igreja. Somente no transcorrer do século XX essa pauta foi revista nos cânones eclesiásticos, passando a ser um elemento central nos discursos da Igreja. Nesse sentido, Pierucci avaliou que houve, por parte da Igreja, “(...) uma diferença da água para o vinho entre os dois fins de século na relação com os direitos humanos.”<sup>103</sup>. A valorização do Estado de direito, que já tem o gérmen na defesa enfática da necessidade do Estado nessa série de encíclicas do final do XIX, teve um papel decisivo na luta ideológica da Igreja, assumindo uma contribuição valorosa, por exemplo, na ação clerical no contexto das ditaduras militares na América Latina (dissertaremos mais sobre essa questão ao dissertarmos sobre as Concusões de Puebla, no capítulo V).

Apesar de considerarmos essas duas encíclicas muito importantes para o pensamento teológico da Igreja, mostrando o “estado da arte” na Questão Social, ainda não é possível falar de uma sistematização do pensamento teológico sobre a sociedade e

---

<sup>102</sup> Ibid. par. 15.

<sup>103</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. *Religião e Liberdade, Religiões e Liberdades. São Paulo em perspectiva*, 8 (3), 1994. p. 32.

sua relação com o homem nos contornos que seriam debatidos e apropriados no século XX. A *Libertas* foi sucedida, um ano após sua publicação, pela encíclica considerada fundadora da Doutrina Social da Igreja, a *Rerum Novarum* – *Sobre a condição dos operários*, emanada em maio de 1891 pelo papa Leão XIII. A encíclica foi considerada precursora da Doutrina Social da Igreja pelo próprio magistério. Exemplo dessa continuidade e valorização foi as encíclicas editadas ao longo do século XX em comemoração à *Rerum Novarum*, como a *Quadragesimo anno*<sup>104</sup> do Papa Pio XI em 1931, *Octagesima Adveniens* escrita por Paulo VI em 1971 (analisada no Capítulo IV) e *Centesimus Annus* composta em 1991, durante o pontificado de João Paulo II.

A carta encíclica apregooou o presente como um “terrível conflito” onde os espíritos estariam apreensivos, num tempo de agitação e incerteza. Caracterizar esse cenário tempestuoso, logo de início, abriu caminho para as palavras que se postavam “coerentes e verdadeiras” da doutrina, impelindo uma visão que se projetou como ponderada e correta. A motivação do documento foi a situação dos trabalhadores, desamparados e explorados. Mas, logo criticou o Socialismo por instigar um “ódio invejoso” nos pobres, o que acreditamos ser uma referência ao conceito de luta de classes. Creditou que a doutrina socialista era “ (...) sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender para a subversão completa do edifício social.”<sup>105</sup> Corroborou assim os preceitos de necessidade da autoridade do Estado, mas vincula-o à defesa da propriedade privada, tida como um direito natural.

A naturalização da propriedade privada é um ponto sensível da encíclica e da Doutrina Social da Igreja, visto que essa postura será repetida muitas vezes nos documentos que a sucederam. A propriedade privada como direito natural dos homens se validaria por ser fruto do trabalho humano, embora nas linhas da *Rerum Novarum* não se ponderou sobre as desigualdades inerentes ao trabalho na sociedade capitalista, assumindo a limitada ótica do trabalho como um valor em si mesmo, do qual deriva a

---

<sup>104</sup> O título faz referência aos 40 anos de publicação da *Rerum Novarum*. Sobre a encíclica de Leão XII, afirmou: “(...) a encíclica *Rerum Novarum* distingue-se das demais por ter dado a todo gênero humano regras seguríssimas para a boa solução do espinhoso problema do consórcio humano, a chamada “Questão Social”, precisamente quando isso mais necessário e oportuno era.” PIO XI. *Quadragesimo anno*. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.) *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr editora, 1991. p. 51.

<sup>105</sup> LEÃO XXIII. *Rerum Novarum* - Sobre a condição dos operários. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.) *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr editora, 1991. p. 20.

propriedade privada. As apropriações e deturpações desse sistema ficam negligenciadas por uma visão essencialista, mais preocupada com um inimigo imediato (Socialismo), do que em considerar a realidade em que se insere a doutrinação da Igreja. A propriedade coletiva, conforme defendido pelos marxistas, foi compreendida como “a igualdade na nudez, na indigência e na miséria.”<sup>106</sup>.

Essa posição, de encobrimento da desigualdade propiciada e estruturada na propriedade privada, corroborou um discurso de resignação e caridade como alternativa aos cristãos, além das esmolas (tidas como práticas cristãs), porque o homem fora concebido em pecado. “O homem deve aceitar com paciência a sua condição. (...) Neste mundo estas calamidades não terão fim nem tréguas, porque os funestos frutos do pecado são amargos, acres, acerbos e acompanham necessariamente o homem até o derradeiro suspiro.”<sup>107</sup> De imediato, apontou uma conciliação de classes, entre patrões e operários, em congruência com o apelo a um bom governo, no qual o Estado zele pelos trabalhadores, mas ponderou que os sindicatos e associações trabalhistas são um direito dos homens.

Consideramos que a encíclica, ao tentar alinhar-se com as aspirações e condições sociopolíticas dos operários, não resultou uma necessária crítica ao Liberalismo e ao Capitalismo, atentando-se muito mais ao perigo de uma possível perversão das ideias (pelas ideologias de esquerda), do que a pertinência social e política de seus postulados na realidade ao qual se dirigiam. Não obstante, levantou um *front* de atuação da teologia católica, abrindo um canal de diálogo, ainda que estreito, no tocante à Questão Social. Arendt salientou que foi na Idade Moderna que a miséria e as péssimas condições de vida passaram a ser interpeladas como inerentes à existência do homem na Terra e fomentaram um discurso e papel revolucionário. A Revolução Americana ou a Francesa demonstraram a inquietação que designou alguns (poucos) homens a “ (...) conseguirem libertar-se dos grilhões da pobreza, e a miserável multidão dos trabalhadores, fosse inevitável e eterna.”<sup>108</sup>

Nesse sentido, Aubert considerou a *Rerum Novarum* como a articulação de múltiplas iniciativas fora de Roma, como os grupos católicos europeus preocupados

---

<sup>106</sup> Ibid. p. 20.

<sup>107</sup> Ibid. p. 21.

<sup>108</sup> ARENDT, Hannah. O Significado da Revolução. In: ARENDT, H. *Da Revolução*. São Paulo: ática, 1988. p. 18.



com o problema operário que começaram a ganhar espaço (a exemplo da União Católica de estudos sociais, fundada em 1884), e também como uma obra de Leão XIII que, embora não tenha escrito nenhuma linha, orientou todo o trabalho. Elementos convergentes imediatos e dentro da Igreja teriam criado a necessidade de um pronunciamento.<sup>109</sup>

Entretanto, situar a *Rerum Novarum* na reconstituição do trato da Igreja com a Questão Social, que consideramos uma postura necessária, não deve enveredar para uma crítica teleológica que visa assuntar na encíclica as condições e postulados da Teologia da Libertação tal como iria se desencadear na América Latina décadas depois. Essa postura linear e evolutiva corre o risco de assimilar acríticamente o discurso religioso, que visa imprimir um histórico de atuação da Igreja. A leitura da *Rerum Novarum* deve ir no sentido oposto, de encontrar as contradições que singularizam sua produção em determinado período, tornando possível uma crítica histórica atenta às continuidades e rupturas.

O teólogo Francisco Catão, ao buscar as raízes da Teologia da Libertação, identificou na *Rerum Novarum* o seu prelúdio, por observar semelhanças com a Igreja medieval, mais propriamente na passagem da Alta para a Baixa Idade Média, e o período de “restauração” com Leão XIII, no final do século XIX. A Teologia da Libertação seria uma etapa histórica de retomada, numa visão teleológica da História, do esplendor de outrora da Igreja Católica.<sup>110</sup> Podemos também identificar que Catão buscou uma legitimidade das posições da Teologia da Libertação, pois elas estariam respaldadas numa linhagem histórica “gloriosa” que já fora expressa.

A romantização da Idade Média e o entendimento da *Rerum Novarum* como um apelo aos cristãos para se engajarem na Questão Social, contrapõem-se à leitura que buscamos expressar nessa pesquisa. A *Rerum Novarum* nos parece justamente o contrário, uma resposta a demandas colocadas à Igreja. Devemos considerá-la como parte de um processo no qual se iniciou o desenvolvimento de uma Doutrina Social em

---

<sup>109</sup> AUBERT, Roger. *A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno*. In: AUBERT, R. et al. Op. Cit. p. 146-148. O autor citou, por exemplo, as peregrinações de operários franceses a Roma organizadas por León Harmel a partir de 1885; a intervenção do cardeal Gibbons (arcebispo de Baltimore) para impedir que o Santo Ofício condenasse a primeira organização operária norte-americana, *Knights of Labour*; e o apoio do cardeal Manning (arcebispo de Westminster) à greve de estivadores londrinos.

<sup>110</sup> CATÃO, Francisco. *O que é Teologia da Libertação*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 17 -18.

consonância com as demais ideologias que se gestavam em torno das questões suscitadas pelos trabalhadores no contexto de enraizamento do Capitalismo. Contrariando a lógica de uma Igreja triunfalista que sempre liderou o processo histórico e à concepção do pensamento teológico como vanguarda da consciência humana. Considerando o primeiro tópico do presente Capítulo (I. 3 - *O ato histórico da libertação*), podemos observar como as ideologias de esquerda estavam orbitando as questões decorrentes da estruturação do Capitalismo, e sistematizando posições políticas que se perfaziam como alternativa de luta à opressão. A Igreja, num primeiro momento, como demonstramos com as encíclicas *Quanta Cura* e *Libertas*, colocou-se numa postura apartada das demandas sociais, buscando consolidar sua influência política nas altas esferas do poder, em meio ao processo europeu de consolidação do Estado-Nação. A própria *Rerum Novarum*, apesar dos avanços empreendidos ao acenar uma progressiva abertura temática, não fugiu de uma mensagem de sagração da resignação.

Podemos entender grande parte da continuidade dessa premissa conformista ao levarmos em conta o pensamento Neotomista, fonte de citação e com grande influência na encíclica *Libertas Praestantissimum* e *Rerum Novarum*, assim como muitos outros escritos durante o longo pontificado de Leão XIII. Samuel Silva Gotay, historiador e sociólogo porto-riquenho, membro do CEHILA (Centro de estudos da História da Igreja na América Latina), em sua obra *O pensamento cristão revolucionário*<sup>111</sup> analisou o que denominou “crise teológica”, que se estabeleceu na Igreja Católica e implicou na construção de um pensamento cristão revolucionário na América Latina. Ao analisar as condições teóricas sobre as quais os teólogos latino-americanos se debruçaram para empreender uma teologia revolucionária, concluiu que o clero Constantino, tendo como base o pensamento tomista aristotélico da Idade Medieval, formulou sua teologia numa concepção essencialista do mundo, compreendendo a ordem social como uma expressão predeterminada por Deus, ao qual não caberia modificações, que poderiam constituir pecado.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> Tese de doutorado do autor defendida em 1978 em Estudos Latino-americanos da Faculdade de Filosofia da Universidade Nacional Autônoma do México.

<sup>112</sup> GOTAY, Samuel Silva. El pensamiento religioso. In: ZEA, Leopoldo. (coord.) *América Latina en su ideas*. Cidade do México: Editora del siglo vientiuno, 1986. p. 31.

Roberto Romano foi na mesma direção, mas salientou que o pensamento Neotomista (também chamado de NeoEscolástico) propôs uma nova leitura do tempo. A concepção de imanência não teria sido apreendida pela degradação, como no Humanismo Integral aristotélico, no qual o céu é trazido à Terra, mas pela valorização e sacralização do mundo, no qual a Terra é elevada aos céus. “Essa figura recente do tempo e do século, longe de constituir uma expulsão do eterno e alheamento do sagrado, constitui a própria presença do divino no interior da consciência de todos os homens. Estamos aqui nos antípodas da secularização própria ao Renascimento.”<sup>113</sup> O historiador salientou que essa leitura do tempo foi predominante no Concílio Vaticano II, conforme veremos no Capítulo II.

Esse pensamento permeou também a *Rerum Novarum* e grande parte da Doutrina Social da Igreja. Podemos notar, indubitavelmente, uma inflexão nessa postura com a tríade social dos anos 1960 (*Mater et Magistra*, *Pacem in Terris* e *Populorum Progressio*, que analisaremos no Capítulo II). De toda forma, essa percepção essencialista do mundo, em confronto direto com a materialista - exposta em Marx e Engels, teve grande influência na ressignificação da Libertação na América Latina na segunda metade do século XX. A relação que se estabeleceu com a história, por meio de uma concepção essencialista, incorreu em uma visão estreita da pertinência da inserção da Igreja no mundo e na escuta das demandas sociais, já que a História não seria o palco onde se desenrolariam as mudanças e inquietações profundas da mente humana, mas uma realidade menos significativa pelo prisma das essências eternas no mundo e que se manifestaram a revelia da História dos homens, importando a perspectiva do tempo escatológico.

Assim, a Teologia da Libertação pode ser entendida como uma reação ao pensamento Neotomista difundido por Leão XII, apesar do paralelo possível por ambas atentar-se à questão social. O Tomismo Neoclássico permaneceu centrado numa reflexão ontológica, reivindicando “direitos naturais”. Refletiu o que o uruguaio Alberto Menthol Ferré, ligado ao Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM), considerou, no século XIX, a expulsão da Igreja da vida pública. A Doutrina Social da Igreja, no final do século XIX, marcaria, para o autor, um regresso ao político, culminando na

---

<sup>113</sup> ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado – crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairós, 1979. p. 40 – nota de rodapé 61.

Teologia da Libertação que “reintroduce a la política e introduce a las classes sociales en todo conocimiento teológico ‘prudencial’ de la história efectiva.”<sup>114</sup> Contudo, a afirmação de Methol deve ser matizada. Ao falar de um “regresso ao político”, devemos entender os embates com os Estados Nacionais e a ideologia liberal e de cunho marxista, pois a Igreja sempre esteve presente na política e a política presente na Igreja. Nesse sentido, a afirmação de Mentol, do retorno à política, deve considerar uma permeabilidade da Igreja às reivindicações e a situação da classe trabalhadora, chave da hipótese que consideramos fundamental para historicizar e problematizar a Doutrina Social da Igreja.

Dessa forma, a afirmação: “A doutrina social da igreja foi um momento indispensável da evolução em curso, passando da teologia tradicional à teologia da libertação”<sup>115</sup>, imprime uma visão teleológica da Teologia da Libertação. Não devemos buscar essa evolução natural da teologia que se iniciaria na Doutrina Social da Igreja e culminaria na Teologia da Libertação; entendemos nessa interpretação uma tentativa a *posteriori* de significar um processo mais complexo, conferindo uma falsa homogeneidade e coerência. Há, entretanto, de se considerar os postulados da Doutrina Social da Igreja, até suas ambiguidades, na caracterização da Teologia da Libertação, como parte de um processo, tal como adotado por alguns teólogos e historiadores. Adotar a tese da evolução pouco auxilia a compreender e problematizar o porquê do desenvolvimento da Teologia da Libertação na América Latina no período específico dos anos 1960, e acaba por naturalizar e legitimar a emergência do fenômeno no seio de uma história teleológica da própria Igreja.

### **I.5. Impasses e horizontes**

Ao longo do século XIX, a Igreja na América Latina viveu momentos de singular importância na sua trajetória. Após a independência da maioria das nações latino-americanas nas primeiras décadas do século XIX, a Igreja agora fora do regime

---

<sup>114</sup> FERRÉ, Alberto Methol. Política y teología de la liberación. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberación: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974. p. 160 – 164.

<sup>115</sup> CATÃO, F. Op. Cit. p. 23.

colonial, passou por importantes transformações pautadas pela nova reconfiguração geopolítica e, na América Latina, pelo processo de formação das nações, no qual os Estados recém criados tiveram papel preponderante.<sup>116</sup> Não poderíamos abranger todo esse processo na dissertação, dada as limitações da pesquisa, mas elencamos alguns pontos que nos ajudam a entender a conformação da Igreja com uma feição “própria”, dentro de certas limitações, na América Latina, no século XIX e, posteriormente, as novas mudanças pelas quais passou após a II Guerra, quando a pauta social ganhou um inegável destaque no debate teológico e são criadas novas instituições.

Após o Concílio Vaticano I (1869 – 70), houve uma espécie de “concílio latino-americano”, o Concílio Plenário da América Latina, em 1899. Considerado um evento sem precedente na História do Catolicismo Ocidental, foi uma plenária<sup>117</sup> que reuniu apenas sacerdotes de um determinado continente. O antecedente mais imediato para a realização do Concílio Plenário foi uma carta redigida por Mons. Mariano Casanova, arcebispo de Santiago, para Leão XIII em outubro de 1888, solicitando um concílio a fim que a Igreja sul-americana (depois incluiu-se o México) se organizasse contra os “perigos” dos governos republicanos (como o matrimônio civil, separação da Igreja do Estado) e a Maçonaria. Casanova afirmou que essa delimitação era necessária porque os sul-americanos compartilham a mesma língua, costumes, leis, tradições e receiam os mesmos perigos.<sup>118</sup>

No bojo da preparação do Concílio foi produzido uma compilação de documentos relativos à Igreja latino-americana, intitulado *América Latina, Ponzona Stampata sulle condizioni politico-religiose delle Repubbliche Americane del Centro y del Sud*, com 942 páginas e dividida em três partes. Na obra, se destacou o importante papel do Colégio Pio Latino-americano, a situação da Igreja no subcontinente e os desafios de cada país da região. Após essa etapa de preparação do Concílio Plenário, foi elaborado um documento base da reunião, *Schema Decretorum pro Concilio Plenario Americae Latinae*, de 483 páginas, em latim, que orientou os trabalhos dos bispos

---

<sup>116</sup> Dentre a vasta bibliografia sobre o tema, destacamos: PRADO, Maria Ligia Coelho. *A formação das nações latino-americanas*. São Paulo: Atual, 1994. e PAMPLONA, Marco e MADER, Maria Elisa (orgs.). *Revoluções de Independência e nacionalismos nas Américas*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

<sup>117</sup> Uma assembleia conciliar constituídas por mais de uma província eclesiástica eram assim denominadas.

<sup>118</sup> GAUDIANO, Pedro. La preparación del concilio plenário latinoamericano según la documentación vaticana. *Teologia* 72, 1998, n.º 02. p. 105-132.

latino-americanos. O documento de trabalho elaborado em Roma tinha como tópicos: A Fé da Igreja; A Igreja; O Sacerdócio; O Culto; As ameaças contra a fé; As relações com o Estado e a Sociedade; Os bens da Igreja; Temas disciplinares.<sup>119</sup>

Nas discussões sobre onde deveria ser a sede do concílio, prelados sugeriram, majoritariamente, três cidades latino-americanas: Santiago, Lima e Bogotá. A preferência pela capital chilena incomodou os peruanos, derrotados pelos primeiros na Guerra do Pacífico (1879 – 83), razão pela qual apoiaram Roma como sede. A capital italiana acabou sendo eleita em consulta feita pela Santa Sé aos bispos latino-americanos em 1897.<sup>120</sup> A escolha de Roma também refletiu o controle que a Santa Sé exerceria sobre o evento, tendo os cardeais da Cúria participado de todas as sessões como presidentes honorários. Não obstante essa vigilância, o Concílio Plenário pode ser considerado umas das maiores articulações da Igreja latino-americana após o domínio colonial. Participaram 13 arcebispos e 40 bispos,<sup>121</sup> provenientes do México (13), seguidos do Brasil (11), Argentina e Colômbia (6) e Chile (5) – e de outros países (3 ou menos). Essa divisão faz jus à estrutura eclesiástica existente na América Latina no final do século XIX. Das 20 sedes metropolitanas do sub-contiente, 6 estavam no México e 2 no Brasil, os demais países possuíam 1 ou estavam integrados à região eclesiástica de outro país. A distribuição de dioceses também acompanhava a composição do Concílio, sendo 20 no México, 15 no Brasil, 11 na Colômbia, 8 na Argentina- Paraguai, 7 no Peru, 6 no Equador, 5 na Venezuela, 4 na América Central, 3 no Chile e Bolívia e 2 em Cuba. Na época, cada diocese correspondia a 592 000 habitantes<sup>122</sup>. Ao longo do século XX essa estrutura expandiu-se, embora o problema de escassez clerical tenha ganhado importância nos fóruns eclesiásticos.

---

<sup>119</sup> FONSECA, Devair Araújo da. O surgimento do CELAM na América Latina. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR), v. 1, n. 3, 2009. p. 4-5.

<sup>120</sup> Nessa consulta, também foram recebidas considerações sobre o *Schema*, enviado anteriormente. As observações foram publicadas em 1898, no volume *Observationes Episcoporum*, novamente enviado aos bispos latino-americanos. GAUDIANO, p. 121-124.

<sup>121</sup> ESCALANTE, Luis Fernando. Op. Cit. p. 45; LYNCH, John. Op.Cit. p. 79; HOUTART, François. CELAM: The forgetting of Origins. In: KEOGH, Dermont (org.). Op. Cit. p. 66.

<sup>122</sup> TERMOZ, P. Amérique Latine. In: DTC. Paris, 1903. (col. 1081- 1107). APUD CÁRDENAS, Eduardo. La Vida Católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*. Barcelona: Ed. Herder, 1987. p. 520.

O encontro foi sediado no Colégio Pio Latino-americano,<sup>123</sup> uma universidade eclesiástica mantida pela Companhia de Jesus. Fundado em 1858, a pedido de sacerdotes latino-americanos ao Papa Pio XI (notoriamente o chileno José Ignacio Víctor Eyzaguirre, seu primeiro diretor), o Colégio objetivava ser um centro de formação dos sacerdotes provenientes da América Latina.<sup>124</sup> Ao Colégio latino-americano, veio somar-se o Colégio Pio Brasileiro, em 1934. O Colégio Pio teve grande importância na formação dos sacerdotes do subcontinente, constituindo certo status para a ascensão na hierarquia católica. Entre 1858 e 2008, passaram 3.851 seminaristas e sacerdotes pela instituição, destes 438 tornaram-se bispos e 34 cardeais.<sup>125</sup>

Ainda sobre o Concílio Plenário, é importante salientar que a participação de teólogos e consultores que acompanhavam os bispos não foi admitida,<sup>126</sup> o que denota uma importante característica do encontro. O Concílio teve como principal finalidade a normatização da Igreja latino-americana no contexto de consolidação dos Estados-Nacionais. Dessa forma, o Concílio teve um efeito muito maior na regulação da estrutura eclesiástica do que no diálogo com a sociedade ou no debate de concepções teológicas.

O Concílio gerou 998 decretos, divididos em 16 grupos;<sup>127</sup> promulgados pelo Papa Leão XIII em janeiro de 1900. As normas conciliares tiveram uma relevância importante para a Igreja latino-americana na primeira metade do século XX, além de terem contribuído na elaboração do novo Código Canônico, em 1917. Grau consultou os decretos da maioria dos sínodos diocesanos entre 1922 (diocese de Tulancingo, México) e 1961 (diocese de Chiapacó, Chile) para entender a aplicação do Código de

---

<sup>123</sup> Ferré afirmou que o Colégio foi a primeira instituição a usar o termo “latino-americano” na História. FERRÉ, Alberto Menthol. *Tiempos de Preparación*. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – Elementos para su historia*. Bogotá: Consejo Episcopal latino-americano. p. 15.

<sup>124</sup> Disponível em: <http://piolatino.org/el-colegio/cronica-del-colegio/>. Acessado em 12/04/2017.

<sup>125</sup> VITAL, J. Op. Cit. p. 69-71.

<sup>126</sup> POULAT, Emile. The path of Latin American Catholicism. In: KEOGH, Dermont (org.). Op. Cit. p. 7

<sup>127</sup> I. De la fe e de la Iglesia Católica; II. De los impedimentos y peligros de la fe; III. De las personas eclesiásticas; IV. Del culto divino; V. De los Sacramentos; VI. De las Sacramentales; VII. De la formación del Clero; VIII. De la vida y honestidad del Clero; IX. De la educación católica; X. De la Doctrina Cristiana; XI. Del celo por la salvación de las almas y de la caridad Cristiana; XII. Del derecho que tiene la Iglesia de adquirir y poseer bienes temporales; XIV. De las cosas sagradas; XV. De los juicios eclesiásticos; XVI. De la promulgación y ejecución de los decretos del Concilio. Não os analisaremos de forma minuciosa porque incluiria um debate sobre a legislação canônica (já que os temas mais abordados foram de questões internas da Igreja) e não nos auxiliaria diretamente no objetivo da pesquisa

Direito Canônico de 1917 na América Latina, e constatou que as resoluções do Concílio Plenário Latino-americano, grosso modo, foram a referência primordial<sup>128</sup>.

A normatização da Igreja latino-americana também teve um efeito direto nos encontros eclesiais firmados na região. Entre 1899 até 1917 (Código de Direito Canônico), obedecendo às diretrizes do Concílio Plenário, foram celebrados quatro concílios provinciais. O *Codex* aprovado em 1917 estabeleceu que houvesse um concílio a cada 20 anos, e a Igreja latino-americana, ao total, empreendeu 5 Concílios Provinciais e 4 Concílios Plenários<sup>129</sup> até a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965). “La actividad de la iglesia católica latinoamericana da muestra, en efecto, de su constante movilización en los primeros 60 años del siglo XX.”<sup>130</sup>

Segundo Escalante, o Concílio teve o importante papel de unificação da disciplina eclesial e “(...) no tocó nuevos temas dogmáticos, aunque resumió la doctrina teológica de los documentos pontificios más recientes”<sup>131</sup>. Sobre o caráter latino-americano do Concílio, Cardenas apontou o rigor técnico da redação, a abordagem excessivamente canônica e jurídica, elaborado por técnicos romanos, indicam um influxo das preocupações universais da Igreja.<sup>132</sup> Mesmo ponderando sobre a limitação institucional da Igreja no subcontinente, uma vez que não foram formuladas repostas aos problemas locais, situou o Concílio como uma experiência de coesão continental (“base de las futuras conferencias generales”) e produtor de um corpus doutrinário e disciplinar.

Parte dos decretos versou sobre a relação entre Igreja e Estado, estabelecendo que entre eles devesse haver uma “aliança bem ordenada”, “parecida com a existente entre o corpo e a alma”, ainda que se tenha defendido uma submissão do poder temporal

---

<sup>128</sup> GRAU, Carmén José Alejos. Fuentes para el estudio de los concilios latinoamericanos del siglo XX. *AHlg*, N. 14, 2015. p. 301 – 311.

<sup>129</sup> Os quatro Concílios Plenários (Brasil, 1939; Chile, 1946; Argentina, 1953; Equador, 1957), na esteira da Doutrina Social da Igreja, condenaram o socialismo e o comunismo, apoiaram as Ações Católicas, e trataram da organização interna das Igrejas nos quadros nacionais. Até aqui vê-se a escassa articulação continental, que viria a ganhar força nos anos 1950.

<sup>130</sup> GRAU, Carmén José Alejos. Op. Cit. p. 301 – 311.

<sup>131</sup> ESCALANTE, Luis Fernando. Op. Cit. p. 45.

<sup>132</sup> CÁRDENAS, Eduardo. La Vida Católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. Op. Cit. p. 525, 549 – 551.



ao espiritual.<sup>133</sup> A relação com os Estados Nacionais era um ponto fulcral para as Igrejas latino-americanas. Ao longo do século XIX, em diferentes graus e com díspares arranjos, duas importantes ideologias que tinham grande aceitação nas elites nacionais, o Liberalismo e o Positivismo, possuíam um componente anticlerical notório, conjugando a restrição do poder da Igreja à consolidação do Estado Nacional.

A separação do poder temporal do espiritual, do Estado e da Igreja, gerou muitos atritos. Ernesto Bohoslavsky assinalou que o período entre a segunda metade do século XIX e o começo do século XX, desenvolveram-se as mais “intensas batallas politicas e culturales en torno de la religión”, visto que, em praticamente toda a América Latina, os processos de modernização e complexificação da grupos sociais acarretaram reformas constitucionais que colocam em debate a relação entre Igreja e Estado<sup>134</sup>. Porém, deu suporte para uma importante fase de atuação e estruturação da Igreja. “En el periodo 1870-1930, la Iglesia en la mayor parte de América Latina perdió el apoyo del Estado (...) Pero fueron adaptándose gradualmente y la Iglesia cambió el apoyo externo por la renovación interna. (...) apartarse del Estado era una condición previa de la acción social independiente, nuevo papel que la fuerza de los acontecimientos exigía a la Iglesia.”<sup>135</sup> O historiador Lynch, ao situar o aparecimento do pensamento social católico em 1890, aponta que essa “independência” da Igreja, embora tenha gerado muito desgaste, no contexto de uma maior aproximação com a Santa Sé, foi muito importante para sua modernização a para a intensificação da sua atuação social, a partir dos anos 30. Concomitante a esse processo, houve uma “reação, ocorrida no final do século [XIX], contra o materialismo e o utilitarismo mecanicista, da qual participou uma grande plêiade de intelectuais latino-americanos”<sup>136</sup>, não necessariamente ligados à Igreja.

No início do século XX, Gotay assinalou o surgimento de novas concepções teológicas, que rompiam com os ensinamentos tomistas. Nesse rol, podemos citar o trabalho de Karl Barth, nos anos 20, que rechaçava o “essencialismo idealista”; de

---

<sup>133</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cem anos de teologia na América Latina (1899 – 2001)*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 23.

<sup>134</sup> BOHOSLAVSKY, Ernesto. *Laycidad y America Latina. Politica, religión y libertades desde 1810*. Cidade do Mexico: Univerdidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Juridicas, 2013. p. 12.

<sup>135</sup> LYNCH, John. La Iglesia Católica en América Latina (1830 – 1930). In: BETHELL, Leslie (org.). *Historia de América Latina – vol. 8. América Latina: Cultura y sociedad, 1830 – 1930*. Barcelona: Editorial Critica, 1991. p. 112.

<sup>136</sup> PIKE, Frederick B. O Catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias. In: AUBERT, R. et al. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo II. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 144.

Dietrich Bonhoeffer, propondo a necessidade de se pensar a fé cristã para o mundo secular. Surgiram também a teologia existencialista de Paul Tillich, Bultmann, Rahner e Schillebeeckx e, algumas décadas depois, as “teologias da história” de Coblin e Thils e a “antologia da secularização” de Harvey Cox.<sup>137</sup> A partir da década de 1930 o desenvolvimento de uma crítica “antropológica-teológica integral” buscou encarar o homem “em toda sua condição temporal (...) numa mistura, excessivamente difusa, de teologia, filosofia, sociologia ou literatura.”, na esteira de uma retomada das fontes cristãs e diálogo com o Mundo Moderno.<sup>138</sup> Essa nova geração de teólogos foi de grande importância para o questionamento da teologia tomista e de orientações apartadas das relações entre o mundo da fé e o mundo secular.

Para alguns autores, a Igreja latino-americana, no período entre 1870 e 1930 “ (...) pasó a ser la Iglesia «institucionalizada» y «triumfalista» que muchos contemporáneos rechazaban y que otros católicos despreciarían más adelante.”<sup>139</sup> Também em função da relação que se estabeleceu entre governos de signo autoritário e a Igreja, em função da percepção que “puede ofrecer el discurso católico para promover la paz social ante las inquietudes políticas de la clases trabajadora.”<sup>140</sup> Assim vemos a dupla herança da virada do século XIX para o XX, uma “renovação interna”, que deve ser relativizada em função da ainda precária estrutura eclesiástica na região, e o estabelecimento de uma nova relação com a sociedade, mediada pelo Estado.

A “presença” de Roma e as novas relações com os Estados latino-americanos podem ser sentidas pelo aumento das Nunciaturas Apostólicas, que cumprem o papel de corpo diplomático da Santa Sé junto aos Estados Nacionais. Durante a Primeira Guerra Mundial não havia embaixador latino americano no Vaticano e a Igreja Católica tinha apenas uma nunciatura de segunda classe no Brasil, uma internunciatura no Chile e cinco delegações apostólicas (sendo que quatro serviam a mais de um país). Depois da Segunda Guerra, todos os países que compõem o CELAM passaram a contar com um

---

<sup>137</sup> GOTAY, Samuel Silva. *O pensamento cristão revolucionário – na América latina e no caribe*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 34.

<sup>138</sup> AUBERT, Roger. *O Meio século que preparou o Vaticano II*. In: AUBERT, R. e HAJJAR, Joseph. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo III. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 165-166.

<sup>139</sup> LYNCH, John. *La Iglesia Católica en América Latina (1830 – 1930)*. In: BETHELL, Leslie (org.). *Op. Cit.* p. 120.

<sup>140</sup> BOHOSLAVSKY, Ernesto. *Op. Cit.* p. 17.

embaixador no Vaticano e com um núncio apostólico (com exceção do México e das Antilhas).<sup>141</sup>

Importante ressaltar que a realidade social com a qual a Igreja estava em contato se transformou nesse período. O final do século XIX e as primeiras décadas do XX, foi o grande período da imigração europeia à América Latina, que trouxe consigo novas ideias políticas, como o Socialismo, Anarquismo e o Marxismo. Ainda que incipientes num primeiro momento, são o gérmen de uma escalada de tensões, que nos anos 1950 levaram à caracterização dessas “novidades” como “inimigos”, na Conferência do Rio de Janeiro. A secularização, que aqui enfatizamos pelo viés da consolidação do Estado Nacional, era também acompanhando pelo aumento da urbanização e a industrialização, principalmente a partir da década de 1930.

Dussel destacou quatro formas que a Igreja utilizou para ganhar espaço perante o que denominou “Estados Populistas”, a partir de década de 1930 na América Latina: A Ação Católica; os grandes Congressos organizados pela Igreja; a Ação Social, principalmente entre os operários; e o anticomunismo. Esse período, que o autor denominou de “Nova Cristandade”, teria gerado duas tendências: uma de aliança com a burguesia industrial, preservando o poder dos conservadores e oligarcas, e outra pela “causa democrática”, que visou um programa de modernização, o que incluía a opção pela ação social, ainda que ambígua.<sup>142</sup> Essa divisão, parece-nos compor uma visão um pouco teleológica, já que a primeira tendência seria representativa da Igreja conservadora, do *status quo*, aliada aos conservadores, e a segunda a Igreja progressista, que desembocará na Igreja da Teologia da Libertação dos anos 1960. Entretanto, as questões que separariam essas duas tendências não são tão restritivas e claras. Uma pretensa defesa da “causa democrática” parece pretensioso para um Estado que o próprio autor considera populista, e um programa de modernização nesse período também incluía conservadores. Consideramos aqui a modernização como a atualização da estrutura eclesiástica que, no caso das resoluções do Concílio Plenário e do Código Canônico, alinharam a Igreja com a Santa Sé e normatizaram a disciplina eclesiástica. Os centros de formação e debate, ainda incipientes, também não necessariamente eram

---

<sup>141</sup> POULAT, Emile. The path of Latin American Catholicism. In: KEOGH, Dermont (org.). Op. Cit. p. 10.

<sup>142</sup> DUSSEL, Enrique. A igreja nos regimes populistas (1930-1959). In: DUSSEL, E. (org.) *Historia Liberaciones: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992. p. 225 – 227.

um programa tacitamente progressista. Essas oposições rígidas por vezes são poucos funcionais ao lidar com a pluralidade e características do clero, muito atrelado a um discurso e posicionamento “centrista”. Nesse contexto, mesmo os progressistas, como grande parte dos adeptos da Ação Católica, apregoavam uma aliança com o Estado e as elites para a evangelização e instrução da população. O Marxismo continuava sendo, de forma ampla, mais que um mal a ser evitado, mas um perigo a ser combatido.

Ainda assim, a Ação Católica foi, indubitavelmente, uma força que instigou o clero a uma atuação para além dos muros da Igreja e o envolvimento da Igreja com as questões sociais. Fomentada pelo Papa Pio XI, que a via como uma forma de atuação dos leigos e do clero. Originou-se na Itália, no final do século XIX, como uma forma de a Igreja manter sua influência no contexto da unificação italiana. Contemporânea, principalmente na sua vertente operária, dos padres franceses operários, que na década de 1930 e 40 se dedicaram a evangelizar os trabalhadores. Implementada no Brasil na década de 1920, passou a outros países latino-americanos ao longo dos anos 30, como a Argentina e o Chile em 1930, Uruguai (1934), Costa Rica e Peru (1935) e Bolívia (1938).<sup>143</sup> Teve uma importância preponderante na incorporação dos leigos no ambiente eclesiástico, questão cada vez mais em pauta na Igreja latino-americana. Aos poucos foi ramificando-se e aproximando-se do movimento estudantil, criando as Juventudes Universitárias Católicas (JUC), Juventudes Operárias Católicas (JOC), entre outras.

No Brasil, o historiador Mainwaring analisou a trajetória da esquerda católica brasileira. A Ação Católica Brasileira (ACB) foi fundada em 1920, seguindo os modelos europeus. Uma década depois, formou-se a Juventude Universitária Católica (JUC), como parte da ACB. A JUC, no final da década de 1950, radicalizou-se politicamente, entrando em conflito com a hierarquia. Nos anos 60, a JUC estava envolvida com os movimentos populares e de esquerda no Brasil, mas foi sendo minada pela hierarquia católica. Nesse momento, em 1961, originou-se a Ação Popular (AP), que em pouco tempo se tornou uma das três grandes forças políticas de esquerda no Brasil no período, junto com o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e o Partido Comunista do Brasil (PCdoB). “O humanismo da AP, sua ênfase na liberdade na participação e suas críticas duras ao socialismo burocrático, são precursores das atitudes

---

<sup>143</sup> DUSSEL, Enrique. A igreja nos regimes populistas (1930-1959). In: DUSSEL, E. (org.). Op. Cit. p. 177.

que posteriormente se manifestaram na Igreja popular dos anos 70.”<sup>144</sup> A trajetória da AP, assim como de parte da esquerda brasileira, foi desarticulada com o Golpe Militar de 1964. Todavia, o autor faz uma distinção importante entre essa esquerda católica e o que ele denominou “Igreja popular”, que acreditamos ser válida para muitos países latino-americanos. A esquerda católica era um movimento de elite, não se propunha a ser de massa e não enfatizava a liderança popular, possuía um caráter mais vanguardista, também professava uma fé mais “europeizada e secularizada” e teve um *crescendum* de casos de tensões com a hierarquia católica. Todavia, esse movimento pode ser considerado como o início do desenvolvimento de uma teologia latino-americana.<sup>145</sup>

Esse processo ocorreu junto a uma estruturação nos centros e espaços católicos de formação e circulação de ideias na região, muito importantes na renovação do pensamento teológico latino-americano. A partir da década de 1930, começam a surgir as primeiras faculdades de teologia latino-americanas, no bojo da secularização do ensino.<sup>146</sup> Prada assinalou experiências eclesiais latino-americanas a partir de 1945 no campo da educação, como o Primer Congreso Interamericano de Educación Católica (Bogotá, 1945), no qual fundou-se a Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC). Destaca-se também a criação da Organización de Universidades Católicas de América Latina y Caribe (Oducual).<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 87.

<sup>145</sup> Ibid. p. 94-95.

<sup>146</sup> No Chile, em 1935 se inaugurou o primeiro curso da Faculdade de Teologia (entre os professores cabe destacar Dom Manuel Larraín Errarúiz, um dos fundadores do CELAM anos 50 e presidente entre 1963- 1966); Peru, em 1935, fundou-se a Faculdade de Teologia Pontifícia e Civil de Lima, que se somou à Pontifícia Universidade Católica do Peru (1917); Colômbia, em 1930 a Universidade Xaveriana de Bogotá, ereta pela Santa Sé em 1937 como Universidade Católica e Pontifícia; No Brasil os primeiros cursos começaram em 1941, com as Faculdades Católicas de Teologia, Direitos e Filosofia. Em 1947, ereta como Universidade Pontifícia, quando também foi fundada a Universidade em São Paulo. Importante destacar também a de Porto Alegre (1950) e Campinas (1956); a Argentina teve a Faculdade de Filosofia e Teologia fundada em 1931. A Pontifícia de Buenos Aires e Córdoba funcionaram a partir de 1960; No México, a Universidade Pontifícia teve uma trajetória conturbada pelas particularidades da relação entre a Igreja e o Estado mexicano. DUSSEL, Enrique. *A igreja nos regimes populistas (1930-1959)*. In: DUSSEL, E. (org.). *Op. Cit.* p. 177. e SARANYANA, J. *Op. Cit.* p. 33 – 37.

<sup>147</sup> PRADA, Óscar Augusto Elizalde. Consejo Episcopal Latinoamericano: aproximación histórica e inspiración para la universidad católica. *Revista de la Universidad de la Salle*. Num. 71. Sep.-Dez., 2016. p. 54.

Muitas revistas foram fundadas no período, a exemplo da *Stromata* (1937) e *Revista Bíblica* (1939), ambas argentinas; *Anales de la Facultad de Teología de Chile* (1940); e *Revista Eclesiástica Brasileira* (1941). Cabe destacar também a revista *Latinoamérica*, fundada por jesuítas em 1949, sediada na Cidade do México e Havana. Ferré afirmou que foi a primeira revista católica com um intuito latinoamericanista.<sup>148</sup> Nesse sentido, o *Seminário Interamericano de Estudios Sociales* (Washington, 1942), com sua declaração a favor da igualdade jurídica e condenação das “situações de dominação”, foi um passo importante, sucedido pela *Confederación Interamericana de Educación Católica* (1945) e eventos internacionais sobre a Ação Católica, Eucarísticos, Pax Romana, etc.. Esse processo culminaria com a Conferência do Rio de Janeiro e a criação do CELAM, em 1955.<sup>149</sup>

Todavia, essa maior atuação política não reverberou numa amortização da crítica ao Marxismo. Pelo contrário, ele se tornou cada vez mais contundente na Igreja Católica, ainda mais após a formação da União das Repúblicas Soviética (URSS) em 1922. Um posicionamento mais progressista de alguns setores, como da Ação Católica, não implicou uma adesão ao Marxismo, muitas vezes são uma tentativa de justamente colocar-se como uma alternativa à essa ideologia. Tomemos como exemplo a encíclica *Divina Redemptoris*, datada de 16 de março de 1937, do Papa Pio XI, sobre o “Comunismo ateu”, na linha da Doutrina Social da Igreja. Nessa encíclica, o Papa salientou com veemência sua oposição às ideologias que se associavam às lutas dos trabalhadores em todo mundo, difundindo um ideário tido como ateu e corrompendo o espírito cristão.<sup>150</sup>

Pio XI ainda criticou o Materialismo Dialético e a perseguição aos cristãos na Rússia, México e Espanha, que vivenciavam levantes civis e hostilizaram o clero em

---

<sup>148</sup> FERRÉ, Alberto M. *Tiempos de Preparación*. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogotá: Consejo episcopal latinoamericano, 1982. p. 14.

<sup>149</sup> CÁRDENAS, Eduardo. *La Vida Católica en América Latina*. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en Españã, Portugal y América Latina*. Barcelona: Ed. Herder, 1987. p. 563.

<sup>150</sup> “A doutrina comunista (...) máscara da redenção dos humildes (...) misticismo hipócrita, que as multidões reduzidas por promessas falazes e como que estimuladas por um contágio violentíssimo lhes comunica um ardor e entusiasmo irreprimível, o que é muito mais fácil em nossos dias, em que pouco equitativa repartição dos bens deste mundo dá como consequência a miséria anormal de muitos.” PIO XI. *Divini Redemptionis*. Carta Encíclica de S.S. Pio XI sobre o Comunismo Ateu. In: SANCTIS, Frei Antônio de. (org.). *Encíclicas e Documentos Oficiais*. São Paulo: LTR Editora, 1971. p. 108.

seus respectivos territórios.<sup>151</sup> Um diálogo com o Marxismo só foi melhor estabelecido após a Segunda Guerra Mundial mas, apesar de alguns pontos de contato, longe do cânone oficial da Doutrina Social da Igreja.

É interessante notar como a visão sobre a América Latina mudou drasticamente no Vaticano ao longo do século XX. No que seria “la primera Encíclica dirigida a los ‘Arzobispos y Obispos de la América Latina’”<sup>152</sup>, Pio X redigiu uma condenação veemente dos abusos cometidos contra as populações indígenas. Reafirmando as linhas escritas por Benedito XIV em 1741, ponderou recordando alguns avanços, como a abolição, mas “(...)indeed, when we consider the crimes and outrages still committed against them, our heart is filled with horror, and we are moved to great compassion for its most unhappy race.”<sup>153</sup> O Papa Pio X evocou os bispos e arcebispos a promoverem “good works” para os indígenas, cobrando também o dever das autoridades públicas. Essa visão coaduna com a forma como a América Latina foi interpretada pelo Vaticano e retratada num documento pontifício

The lust of lucre has done much to make the minds of men so barbarous. But something also is due to the nature of the climate and the situation of these regions. For, as these places are subjected to burning southern sun, which casts a languor into the veins and as it were, destroys the vigor of virtue, and as they are far removed from the habits of religion and the vigilance of the State, and in a measure even from civil society, it easily comes to pass that those who have not already come there with evil morals soon begin to be corrupted, and then, when all bonds of right and duty are broken, they fall away into all hateful vices.<sup>154</sup>

Podemos verificar um determinismo natural no sub-contiente, que corromperia os homens que aqui habitassem, “destruiria suas virtudes” – interpretação que muitos intelectuais, inclusive latino-americanos, reproduziram no século XIX e meados do XX. Apartados da Igreja, do Estado e da sociedade civil, a América Latina seria o continente da perdição, pensado numa concepção eurocêntrica de civilização. A encíclica, escrita em

---

<sup>151</sup> PIO XI. *Op. Cit.* p. 114.

<sup>152</sup> Cien años de la Encíclica Lacrimabili Statu Indorum. Disponível em: << <http://www.celam.org/cien-anos-de-la-enciclica-lacrimabili-statut-indorum-361.html>>>. Acessado em 31/10/2017.

<sup>153</sup> PIO X. *LACRIMABILI STATU. Encyclical Of Pope Pius X on the indians of South America to the Archbishops and Bishops of Latin America*. Disponível em: << [http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_07061912\\_lacrimabili-statut.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-statut.html) >>. Acessado em 31/10/2017. s/p.

<sup>154</sup> Ibid. s/p.

1912, constrata com a postura do Vaticano em relação à América Latina na segunda metade do século XX, quando a região firmou-se com o maior número de católicos (relativos e absolutos) no mundo e assumiu um papel estratégico na política da Santa Sé. De uma terra que corromperia à virtude dos homens para a alcunha de “Continente da Esperança”, a Igreja latino-americana viveu um processo de desenvolvimento institucional e político-social, entre “encontros e descontinuidades”, do qual as conferências de Medellín e Puebla talvez sejam das mais significativas expressões.



## Capítulo II. SINAIS DO TEMPO

*“Nunca os homens tiveram um tão vivo sentido de liberdade como hoje, em que surgem novas formas de servidão social e psicológica.”*

*Gaudium et Spes* <sup>155</sup>

*“Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima.”*

Lucas (21-23) <sup>156</sup>

Esse capítulo abarca o período entre 1955, quando foi realizada a I Conferência Episcopal latino-americana, até 1967, as vésperas da II Conferência. Não vimos o uso do conceito de Libertação na documentação analisada, mas há outros elementos que circundam a construção do discurso eclesial que são de grande importância para entender a transição que tomará forma na Conferência de Medellín.

Iniciamos com a I Conferência episcopal latino-americana, realizada no Rio de Janeiro em 1955, e que originou o Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM). Esses dois eventos marcam, de forma substancial, uma modernização da estrutura burocrático-eclesial e da articulação do episcopado latino-americano, além de esboçarem uma aproximação do discurso eclesial com questões sociopolíticas do subcontinente, ainda que numa lógica desenvolvimentista e pouco crítica.

Essa mesma postura prossegue no grande divisor de águas do Catolicismo contemporâneo, o Concílio Vaticano II (1962-65). Ocorreu uma maior atenção dos sacerdotes no tocante aos “sinais do tempo”, uma tentativa de integrar a Igreja a uma sociedade marcada pelo pós Segunda Guerra e a configuração da Guerra Fria. Entre os extremos ideológicos formados pelos Estados Unidos e a União Soviética, a Igreja Católica construiu suas prerrogativas de atuação na sociedade contemporânea, mas esse discurso, por muitas vezes, se mostrou contraditório e insuficiente frente às demandas

---

<sup>155</sup> CONCILIO VATICANO II. *Gadium et Spes – Sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1974. p. 8.

<sup>156</sup> Citado em: CAMARA, Helder *et al.* Manifiesto de los obispos del tercer mundo. *Punto final* – Documentos. Marte, 19 de diciembre de 1967. Santiago, Chile. p. 6.

de setores leigos e do clero católico. No ambiente interno, também ocorreu uma tentativa de reestruturação da Igreja a fim de que fosse “original”, “primitiva”, “autêntica”. É o que podemos observar na análise do *Pacto das Catatumbas*, assinado no final do Concílio Vaticano II.

Observamos uma significativa sensibilização do clero católico no tocante à realidade em que a Igreja estava inserida. Após a Segunda Guerra Mundial, a Igreja Católica mostrou uma abertura que possibilitou um *aggiornamento* de sua estrutura e teologia. Essa nova realidade de atuação presumiu uma atenção aos pobres, um progressivo chamado pela defesa de seus direitos. Atentar-se aos sinais do tempo dialeticamente relacionou-se com o questionamento da própria estrutura clerical, num período que marcou, definitivamente, a mudança da relação da Igreja Católica com o mundo moderno.

As resoluções conciliares foram analisadas em paralelo ao que denominamos “Tríade romana”, três encíclicas escritas nos anos 1960, pelos papas João XXIII e Paulo VI, que tiveram uma grande importância para o período, como *Pacen in Terris* e *Mater et Magistra*. *Populorum Progressio* tem uma importância particular para a América Latina, como pudemos analisar, e suscitou um debate sobre a violência nos processos revolucionários, uma questão sensível para um continente que vivia, cada vez mais, sob a violência de Estado. Nesse período, ocorreu um acirramento ideológico na América Latina, sendo a Revolução Cubana em 1959 um grande marco desse processo.

Uma década após sua criação, o CELAM reuniu-se em uma Assembleia na cidade argentina de Mar del Plata e aprovou um documento ainda marcado pela defesa do Desenvolvimentismo, numa leitura que pouco aprofundou as resoluções conciliares. Mas suas Conclusões são importantes pela proximidade com Medellín e por serem a expressão do CELAM. Encerramos o capítulo com o documento intitulado *Manifiesto de los obispos del tercer mundo*, de 1967, assinado por 17 bispos de regiões do chamado “terceiro mundo”. Esse texto demarcou uma radicalização do movimento iniciado nos 1950, apontando para a defesa de um Socialismo Cristão e uma postura incisiva contra o Capitalismo. Refutou a orientação Desenvolvimentista de outrora, e delineou uma nova fase da Igreja Católica latino-americana que se inicia, definitivamente, com a Conferência de Medellín e a Teologia da Libertação, tema do capítulo seguinte. Não analisaremos a fundo a relação do Marxismo com o pensamento

teológico católico, deixemos essa questão no Capítulo III, pois ela é mais pertinente às *Conclusões de Medellín* e ao desenvolvimento da Teologia da Libertação.

## II. 1 I Conferência Episcopal Latino-americana: Rio de Janeiro, 1955

Após o final da Segunda Guerra Mundial, o Vaticano fez uma consulta aos bispos latino-americanos sobre a necessidade de realizar um novo encontro continental do episcopado – cabe lembrar que o último, o Concílio Plenário, foi realizado em 1899. Foi proposto um “(...) tipo conciliar o menos solene y más ágil, asumiendo la nomenclatura típicamente de la posguerra, de una *conferencia*, esto es, una reunión breve de índole operativa.”<sup>157</sup> Com a resposta positiva, começaram os preparativos para a Conferência. Quanto à natureza jurídica, assim como das decisões por ela emanadas, Escalante afirmou que as Conferências não eram legislativas, diferindo da estrutura principal do Concílio, mas possuíam natureza consultiva, sem términos preceptivos.<sup>158</sup> Libânio as classificou com uma espécie de concílio regional, sínodo.<sup>159</sup>

Celebrada no Rio de Janeiro, no Colégio Sacré Coeur, entre 25 de julho e 4 de agosto de 1955, a primeira Conferência Episcopal Latino-americana coincidiu com o Congresso Eucarístico Internacional, realizado na mesma cidade. Os presidentes da Conferência foram o cardeal italiano Adeodato Giovanni Piazza (então secretário da Sagrada Congregação Consistorial) e o monsenhor italiano Antonio Samoré, que era secretário da Sagrada Congregação de Assuntos Eclesiásticos. Ambos indicados pelo Papa, chama a atenção o fato de serem quadros da Santa Sé, de dicastérios da Cúria Romana – além de serem italianos. Essa primeira Conferência tem especificidades em relação às outras realizadas posteriormente sobre as quais iremos discorrer para melhor entendê-las no contexto considerado.

---

<sup>157</sup> RESTREPO, B. El Celam. p. 9. Apud ESCALANTE, Luis Fernando. *La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la “Reunión de los Obispos de la Iglesia en América”*. Tese de doutorado em Direito Canônico na Pontificia Universidad de Santa Cruz. Roma, 2002.

<sup>158</sup> ESCALANTE, Luis Fernando. Op. Cit. p. 73-74.

<sup>159</sup> LIBÂNIO, J. B. *Conferências gerais do episcopado latino-americano: Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 9.

A Conferência Episcopal, assim como o Congresso eucarístico, foi organizada pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), um dos primeiros órgãos de colegialidade nacional de bispos do mundo<sup>160</sup>, “first such entity in Latin America”<sup>161</sup>. Em seus primeiros anos, a CNBB era presidida pelos bispos D. Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta (presidente até 1958) e D. Helder Câmara (secretário-geral até 1964), ambos personagens importantes no Concílio Vaticano II.

| Participantes da I Conferência – RJ, 1955 |           |
|---|-----------|
| Bispos                                    | 85 - 90   |
| Cardeais                                  | 7         |
| Com direito a voto                        | 92 - 97   |
| Total                                     | 103 - 119 |

**Tabela 1. Participantes da I Conferência – Rio de Janeiro, 1955** <sup>162</sup>

Estiveram representados 23 países – com exceção dos dois cardeais argentinos, que não compareceram pelo clima de tensão entre a Igreja argentina e o Peronismo.<sup>163</sup> Os participantes receberam um “rico” material de base constituído de documentos preparados por diversos países<sup>164</sup>, mais especificamente 61 documentos que configurou-

<sup>160</sup> FERRÉ, Alberto Menthol. Tiempos de preparación. In: *CELAM - Elementos para su historia*. CELAM: Bogotá, 1982. p. 24.

<sup>161</sup> MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander. The progressive church in Latin America: an interpretation. In: MAINWARING, S. e WILDE, A. *The progressive church in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989. p. 11.

<sup>162</sup> Hourtat e Loirscheider afirmaram que foram 90 entre bispos e arcebispos (HOUTART, François. CELAM: The forgetting of Origins. In: KEOGH, Dermont (org.) *Church and politics in Latin America*. London: Macmillan, 1990. p. 66 e LORSCHIEDER, Aloisio. *¿Que es el CELAM?. Natureza y misión. Veinte años de existência. Líneas teológico-pastorales*. CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Medellín. *Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 3.).

Ferré, Saranyana e Cárdenas contabilizaram 85 - 58 bispos+ 37 arcebispos. (FERRÉ, Alberto Menthol. De Rio de Janeiro al Vaticano II. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM - elementos para su historia*. Bogota: Consejo episcopal latinoamericano, 1982. p. 76.; SARANYANA, J. Op. Cit. p.55; CÁRDENAS, Eduardo. La Vida Católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en España, Portugal y América Latina*. Barcelona: Ed. Herder, 1987.p. 708). Escalante afirmou que foram 96 representantes do episcopado latino-americano, mais 6 cardeais do sub-continente, além dos enviados pela Santa Sé. (ESCALANTE, Luis Fernando. Op. Cit. p. 68.).

<sup>163</sup> SARANYANA, J. Op. Cit. p. 55. e HOUTAT, François. CELAM: The forgetting of Origins. In: KEOGH, Dermont (org.). Op. Cit. p. 66.

<sup>164</sup> MARINS, José. *De Medellín a Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 39 – nota de rodapé 1.

se em um “perfil do catolicismo latino-americano”<sup>165</sup>. Essa compilação pode ser apontada, de início, como uma importante contribuição da Conferência de 55.

Nesse sentido, ainda que a Conferência do Rio tenha sido pouco analisada na escrita da História da Igreja na América Latina, na “penumbra” se comparada com a volumosa bibliografia dedicada as Conferências seguintes, devemos pensá-la na “evolução” que desencadeou no Vaticano II e Medellín. O historiador Torres Londoño destacou que a Conferência de 1955 “(...) muestra una Iglesia que todavía se piensa y se concibe en función de ella misma y de sus estructuras clericais. Desde tal perspectiva, no se puede ver en Rio el origen de Medellín.”<sup>166</sup> Assim, o olhar mais apurado nas *Declarações do Rio* proporciona observar a Igreja latino-americana no alvorecer de uma nova reflexão sobre a sociedade civil e no questionamento de si mesma, de fundamental importância para entender a constituição de Medellín e Puebla.

A Conferência do Rio de Janeiro resultou em “Declarações”<sup>167</sup>, consideravelmente menores do que as Conclusões das Conferências posteriores, com maior enfoque nos problemas do fórum interno da Igreja católica na América Latina, relativamente mais próxima à perspectiva do Concílio Plenário latino-americano. Chama a atenção o tom alarmista da Conferência do Rio, por vezes beligerante, sem buscar uma sintonia com a sociedade e/ou modernidade. As conclusões do Rio não seguem o método ver-julgar-agir, o que ajuda a explicar a deficiência no caráter “prático” de suas resoluções, com poucas recomendações pastorais. Possuem uma narrativa mais discursiva, ainda assim o texto é dividido em muitos parágrafos numerados, como grande parte dos documentos da Igreja. O documento tem, de forma geral, uma densidade teológica menor que a de uma encíclica e a das Conclusões das Conferências posteriores, funcionando mais como um relatório, em que se descreveram e elaboraram “diagnósticos” para a Igreja no subcontinente. Devemos entender essas características à luz daquele momento, quando sequer existia o Conselho Episcopal

---

<sup>165</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. 1955 – 1979 três conferências Gerais do CELAM e uma Igreja ante o desafio da transformação na América Latina. *Religião & Cultura*, São Paulo, Vol. VI, N.º 12, jul./dez. 2017. p. 13.

<sup>166</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. Rio de Janeiro 1955. *Anuário de Historia de la Iglesia*. Universidad de Navarra. Pamplona, ano V, 1996. p. 414.

<sup>167</sup> Consideramos que a própria natureza do documento explica suas limitações. Uma declaração não pressupõe uma síntese oriunda de debates, inclina-se mais para demarcar uma posição do que avançar mais profundamente nas relações da Igreja com a sociedade e também na sua gerência interna.

Latino-americano (CELAM), criado como deliberação dessa Conferência, e da menor experiência na articulação da Igreja latino-americana.

O texto tem apenas três citações, uma ao evangelho de Lucas e as outras duas a textos de Pio XII publicados na década de 1940. Todavia, o Código de Direito Canônico (reformado em 1917) foi mencionado livremente diversas vezes, embora não em forma de citação, aparecendo como um parâmetro de organização institucional do clero. Esse ponto se relaciona com o precedente do Concílio Plenário e a implementação de suas normas, muito importante no contexto de recepção do Código Canônico na igreja latino-americana da primeira metade do século XX. A Doutrina Social da Igreja não foi considerada uma referência para a redação da Declaração nos temas em que poderia ser evocada. Esse aspecto também reforça o argumento de que a Conferência se ocupou nitidamente de assuntos internos da Igreja.

As *Conclusões* do Rio estão divididas em onze partes, subdivididas em capítulos. Apresenta ainda uma declaração inicial e um preâmbulo. Podemos observar sua distribuição no Organograma I. Importante destacar que as partes I até a IV versam sobre aspectos internos da Igreja e as restantes, do V ao XI, da relação com a sociedade.

Preâmbulo

I - Vocação e formação do clero

II - Clero não-nacional

III - Religiosos e religiosas

IV - Auxiliares do clero

V- Organização da cura das almas

VI - Meios especiais de propaganda

VII- Protestantismo e movimentos  
anti-católicos ...

VIII - Problemas sociais

IX - Missões, índios e gente de cor

X - Imigração e gente do mar

XI - Conselho episcopal latino-  
americano

**Organograma 1. Organização da *Declaração* do Rio - 1955**

A organização da Declaração do Rio destoa bastante dos 16 grupos de decretos do Concílio Plenário, sendo possível observar a ingerência de assuntos externos à Igreja, denotando a diferente natureza, objetivos e possibilidades dos encontros. Também é possível observar que o documento começa abordando questões internas da Igreja e passa para o diálogo com a sociedade, concluindo com a questão do conselho.

A carta apostólica *Ad ecclesiam Christi* do Papa Pio XII aos Bispos Latino-Americanos<sup>168</sup>, datada de junho de 1955, apontou diretrizes do Papa à Conferência que foram acolhidas pelo clero. O Papa não esteve presente na abertura da Conferência, o que, a partir da Conferência na Colômbia em 1968, se tornou uma tradição que perdura até os dias atuais.

Em sua carta apostólica, Pio XII apontou a insuficiência do clero como um dos principais problemas da Igreja na América Latina e elencou os “inimigos” em relação aos quais era necessária “enérgica vigilância”: a maçonaria, os protestantes, as diversas formas de laicismo, a superstição e o espiritismo. Esses supostos inimigos da Igreja demonstram o pensamento pré-Concílio Vaticano II, longe do ideal de ecumenismo propagado no Concílio, ainda que esses eventos estivessem separados por apenas uma década de distância (1955 – 1962/65). A ideia de defesa da fé católica frente às adversidades e ameaças externas também remonta ao *Syllabus* e toda uma tradição evangélica dentro da Igreja que foi reformulada no Vaticano II.

Por último, chama a atenção o fato do Papa conclamar a Igreja latino-americana a “hallarse en condiciones de responder, con vigoroso empeño, a la vocación apostólica que la divina Providencia parece haber asignado a esse gran continente.”<sup>169</sup> Uma das grandes expressões da “vocação apostólica” da América Latina, a nosso ver, seriam as ressignificações do conceito de Libertação, a partir de final dos anos 1960. Contudo, essas não foram acolhidas como “Divina Providência” pelo Vaticano na época. Pelo

---

<sup>168</sup> Na verdade, a carta tinha como destinatário o presidente da Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, o cardeal italiano Adeodato Giovanni Piazza, que era secretário da Sagrada Congregação Consistorial (atual Congregação dos Bispos) desde 1948, bispo de Sabina e Poggio Mirteto (indicado em 1949), quando foi designado para presidir a Conferência.

<sup>169</sup> PIO XII. *Carta Apostolica Ad ecclesiam Christi del Papa Pio XII a los obispos Latinoamericanos*. Disponível em: << [http://www.vicariadepastoral.org.mx/5\\_celam/1-janeiro/janeiro\\_01.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/1-janeiro/janeiro_01.htm)>>. Acessado em 31/09/2017. A versão oficial em latim esta disponível em: << [https://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost\\_letters/documents/hf\\_p-xii\\_apl\\_19550629\\_ad-ecclesiam-christi.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19550629_ad-ecclesiam-christi.html)>>.



contrário, como veremos, após a Conferência do Rio, a renovação teológica do subcontinente foi sistematicamente vigiada e, em alguns momentos, coagida.

A análise que a Igreja faz de sua própria História insere-se numa perspectiva triunfalista de seu passado no subcontinente. Podemos observar que os bispos possuíam uma visão unicamente positiva sobre a evangelização e muito estereotipada sobre os indígenas. O índio, segundo o documento, “retrasado en su desarrollo cultural (sic)”, foi o sujeito da

(...) glória [da Igreja em dispor de] (...) ese profundo sentimiento religioso que solamente espera una labor preservante para que el “indio” se incorpore con honor en el senso de la verdadera civilización. La obra de las Misiones entre los infieles llena las páginas más bellas de la historia de la Iglesia en América.<sup>170</sup>

Julgando “integrá-los à civilização”, a Igreja patrocinou, junto às Coroas Europeias, um genocídio da população indígena, mas as missões “entre los infieles” foram descritas como “ (...) las paginas más bellas de la historia de la Iglesia em América.”<sup>171</sup> Essa apropriação de um passado cruel, pintado como glorioso, visou incentivar que a Igreja realizasse novas missões de evangelização na América Latina.

Não obstante, retomando a frase “profética” do Papa Pio XII, quanto à vocação apostólica da América Latina, concluímos que a Conferência do Rio não tocou em pontos importantes do apostolado latino-americano, que poderiam ser elencados não só como saídas da crise da falta de clero, tido como o grande problema da Igreja latino-americana desde o Concílio Plenário em 1899. De toda forma, esse era um problema importante e em ascedência, como podemos observar na tabela 2.

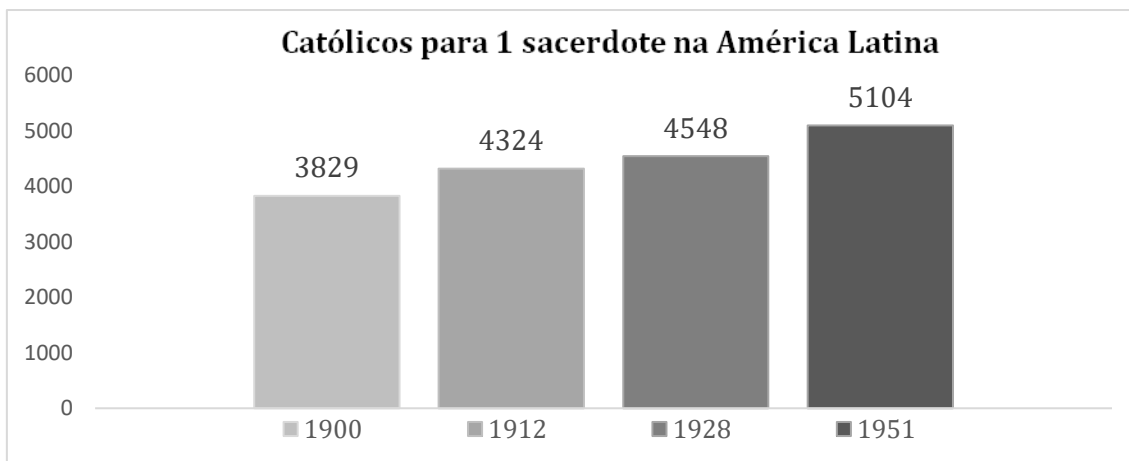
---

<sup>170</sup> DECLARACION DE LOS CARDENALES, OBISPOS Y DEMAIS PRELADOS REPRESENTANTES DE LA JERARQUIA DE AMERICA LATINA REUNIDOS EM LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE RIO DE JANEIRO. Disponível em:

[http://www.msccperu.org/biblioteca/1magisterio/\\_derived/sourcecontrol\\_bl\\_rio\\_celam.htm](http://www.msccperu.org/biblioteca/1magisterio/_derived/sourcecontrol_bl_rio_celam.htm).

Acessado em: 17/08/2016. s./p. – preâmbulo - parte IV.

<sup>171</sup> Ibid. s./p. – preâmbulo - parte IV.



**Tabela 2. Relação de fieis para 1 sacerdote católico na América Latina (1900 – 1951)<sup>172</sup>**

Pela amostragem, o número de católicos para 1 sacerdote aumentou de forma contínua durante toda a primeira metade do século XX, desde o Concílio Plenário até a I Conferência. Entretanto, consideramos que o debate sobre essa questão poderia abarcar questões sobre o sacerdócio dentro da hierárquica católica, como a ordenação feminina, as questões relacionadas as organização e atuação do clero. Mas cobrar esse posicionamento pode ser anacrônico, visto que ele espelha um debate que ocorreu em Medellín.

O “anúncio profético” da Igreja Católica Latino Americana ocorreu ao largo da estrutura da Santa Sé, tendo como exemplo primordial as Comunidades Eclesiais de Base. A resposta que a própria Igreja latino-americana a essa referendada insuficiência não foi ao encontro das diretrizes do Vaticano, e o desenrolar dessa tensão foi acirrando-se a partir da década seguinte, nos anos 1960, na medida da expansão das CEBs por toda a América Latina.

Em contrapartida, os bispos reunidos no Rio não foram omissos quanto aos leigos. Foram feitas algumas considerações sobre a participação dos fiéis não ordenados

<sup>172</sup> PROMPER W. Priesternot in Lateinamerika. Lovaina, ?, 1965. p. 34-35. Apud CÁRDENAS, Eduardo. La Vida Católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en Españã, Portugal y América Latina*. Barcelona: Ed. Herder, 1987. p. 644. Cárdenas citou “fieis”, mas presumimos que seja “habitantes”, pois o autor deve ter assumido que a grande maioria dos latino-americanos eram católicos, considerando apenas a primeira metade do século XX. De toda forma, mantivemos o termo usado originalmente.

nas atividades da Igreja. Destacou-se a reiterada citação à Ação Católica, que acabou assumindo uma função canalizadora desse segmento.

Quanto à forma como os bispos liam o contexto histórico da Conferência, duas breves passagens dialogam no Preâmbulo e no capítulo XIII (Problemas Sociais). O “intenso processo de industrialização”, que estaria modificando rapidamente as estruturas sociais da América Latina era uma preocupação à medida que os bispos se questionam qual seria o papel do pensamento cristão nesse cenário.<sup>173</sup> Esse otimismo contrastava com o reconhecimento dos problemas sociais da América Latina. Ante esse quadro, de forma muito breve, o documento do Rio pregou que a caridade fosse uma forma de remediar os sofrimentos e as angústias, mas que a justiça social deveria solucionar esses problemas. Pouco mais á frente, a única citação ao Marxismo, notadamente os “perigos” de sua doutrina e da “propaganda marxista”, foi no sentido de “precaerse y defenderse” da sedução que poderia despertar.<sup>174</sup>

O conceito de Libertação é inexistente no texto. Para entender isso também devemos considerar que nos anos 1950, imperava na América Latina um ideário desenvolvimentista, que se vinculou ao pensamento econômico social latino-americano e as ideias teológicas, principalmente de inspiração europeia.

Em 1947 foi criada a Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), órgão da ONU que se vinculou à teoria desenvolvimentista para pensar a relação centro – periferia, superando a teoria das vantagens comparativas. O modelo cepalino, nos primeiros anos com grande preponderância do argentino Raul Prebisch, grosso modo, buscava o crescimento das economias latino-americanas, dentro do Capitalismo, pela intensificação da industrialização e da intervenção estatal. Ainda que durante sua trajetória a CEPAL tenha tido diferentes fases e pensadores, não entraremos nos seus pormenores, basta identificar que era uma pauta comum, a partir da década de 1950, os problemas das sociedades latino-americanas. Propunham-se respostas e soluções para o subdesenvolvimento, ainda que as mesmas possam ser motivo de controvérsias. “Desde entonces, temas como la modernización, el desarrollo, la industrialización, el papel de

---

<sup>173</sup> DECLARACION DE LOS CARDENALES, OBISPOS Y DE MAIS PRELADOS REPRESENTANTES DE LA JERARQUIA DE AMERICA LATINA REUNIDOS EN LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE RIO DE JANEIRO. Disponível em:

[http://www.mscperu.org/biblioteca/1magisterio/\\_derived/sourcecontrol\\_bl\\_rio\\_celam.htm](http://www.mscperu.org/biblioteca/1magisterio/_derived/sourcecontrol_bl_rio_celam.htm).

Acessado em: 17/08/2016. s./p. III - declaración

<sup>174</sup> Ibid. s./p. - capítulo VIII – parágrafo 79 – 84.

las clases y la relación centro-periferia se fueron instalando en la agenda de discusiones académicas y políticas.”<sup>175</sup> O encontro do Rio se vincula à essa perspectiva, mas também ao debate que se instaurava no interior da Igreja Católica sobre o desenvolvimento, na articulação entre as experiências de atuação social e pastoral, desde meados do século XX e de novas teologias mais voltadas a temas políticas e sociais.

No contexto de diálogo entre os dois lados do Atlântico, principalmente a partir dos anos 1940, padre Lebreton veio da França pela primeira vez à América Latina em 1947 ministrar o curso de “Economia Humana” na Escola Livre de Sociologia e Política, em São Paulo, em decorrência da criação do *Mouvement Économie et Humanisme* (1941). Também viajou à Argentina, Chile e Uruguai, assim como algumas cidades brasileiras. O padre dominicano desenvolveu o conceito de Desenvolvimento Harmonizado, que fundamentou a criação do *Institut International de recherche et de formation en vue du Développement Harmonisé* (IRFED), em 1958, que tinha como objetivo formar técnicos especializados em desenvolvimento para atuar em projetos no dito “terceiro mundo”.<sup>176</sup> As ideias de Lebreton sobre urbanismo, economia e humanismo, estavam em diálogo com o Marxismo, uma referência importante para o conceito de Economia Humana – ainda que Lebreton não fosse marxista. A Economia Humana extrapolaria a Doutrina Social da Igreja, buscando ser também uma teoria econômica, que faria uma ponte entre Marx (mais-valia) e Thomas de Aquino (preço justo nas trocas).<sup>177</sup>

O diálogo entre essa moderna teologia e a realidade social, no contexto pós Segunda Guerra Mundial, teve como grande referência o também francês Jacques Maritain. O teólogo buscava uma humanização do capitalismo, valorizando o homem enquanto um sujeito transcendente, anterior ao Estado e à sociedade. Sob o conceito de Humanismo Integral, inspirou uma atuação dos católicos sob o paradigma da moralidade do sistema e de suas relações, rejeitando o Comunismo e assimilando o

---

<sup>175</sup> NERCESIAN, Ines. Ideas, pensamiento y política en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, entre los cincuenta y los sesenta. *Trabajo y Sociedad*. N.º 19, inv. 2012, Santiago del estero (Argentina). p. 394.

<sup>176</sup> ROLDAN, Dinalva Derenzo. *Um ideário urbano em desenvolvimento: a experiência de Louis-Joseph Lebreton em São Paulo de 1947 a 1958*. Dissertação de mestrado apresentado a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012. p. 6-9.

<sup>177</sup> Ibid. p. 36-37.

desenvolvimento como um ideal concreto de melhoria das condições humanas.<sup>178</sup> Foi dos teóricos do movimento partidário das Democracias Cristãs.

Lebret e Maritain, posteriormente Emmanuel Mounier (década de 1960, um pouco mais radical que Maritain) e Charles Perguy, formam o que Löwy classificou de uma cultura francesa católica que teve grande influência na América Latina, embora o autor focalize mais o Brasil.<sup>179</sup> Apesar das disparidades entre essas tendências, Löwy destacou que o elemento comum entre elas era “uma crítica ético-religiosa do capitalismo como ‘sistema intrinsecamente perverso’.”<sup>180</sup> Entretanto, como pudermos ver na *Declaración de Rio*, o Capitalismo não é nominalmente citado, o que ocorre é uma importante preocupação com a situação social, que não corroborou uma negação sistêmica, mas uma tentativa de reforma, nos quadros de um desenvolvimentismo alicerçada na industrialização, fenômeno expressivo nas economias latino-americanas desde os anos 1930.

Esse quadro encontra ressonância na forma como a Guerra Fria, para o denominado “free world”, capitaneado pelos Estados Unidos, “(...) reshaped freedom’s meaning and practice, identifying it with anticommunism, ‘free enterprise’, and the defense of the social and economic status quo.”<sup>181</sup> Nesse sentido é sintomático que no Brasil, a partir da década de 1950 e de forma mais enfática ao longo dos anos 60, a palavra “Liberdade” começou a ser fortemente explorada comercialmente, sendo vinculada em peças publicitárias. A relação entre consumismo, liberdade individual, iniciativa privada e oposição ao Comunismo formaram uma amálgama, que levou à uma “(...) distorção do conceito de democracia, transferida da esfera pública para a esfera

---

<sup>178</sup> GOTAY, Samuel Silva. Op. Cit. p. 70-72.

<sup>179</sup> Nesse sentido, Poulat destacou o intercâmbio entre Bélgica e França com a América Latina, depois da II Guerra Mundial, em especial após a publicação da encíclica *Fidei Donum*, do Papa Pio XII (1957). Nesse período houve um aumento de estudantes latino-americanos em universidades como Catholic University of Louvain, em particular no Centre for Socio-Religious Studies fundado por François Hourtat; Institut Catholique in Paris; além de muitos indivíduos (LeBret, Fr. Bigo, Joseph Coblin, Roger Vekemans, Grégoire Lemercier, Alex Morelli, Charles Antonie). POULAT, Emile. The path of Latin American Catholicism. In: KEOGH, Dermont (org.) *Church and politics in Latin America*. London: Macmillan, 1990. p. 11-13.

<sup>180</sup> LÖWY, Michael. *O que é Cristianismo da Libertação – Religião e política na América Latina*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016. p. 235.

<sup>181</sup> FONNER, E. Op. Cit. p. 252.

privada e materializada na possibilidade – mesmo que as vezes limitada pela “crise econômica” de acesso, acumulação e ostentação de bens de consumo.”<sup>182</sup>

Considerando a atmosfera no qual as Declaração foram redigidas, cabe frisar a última e bastante significativa deliberação do encontro no Rio de Janeiro, que versou sobre a necessidade de criação de um conselho episcopal latino-americano, que reunisse representantes das Conferências Episcopais nacionais. Entre suas atribuições, destacamos: estudo dos assuntos que interessam a Igreja latino-americana; preparação das novas conferências - assinalando a disposição dos bispos para que elas continuassem ocorrendo, fazendo a ressalva que estariam submetidos à convocação da Santa Sé; e a promoção de “obras católicas”. Previu-se a centralização na figura de um presidente, auxiliado por um secretário geral, que deveria articular os cinco subsecretariados previstos, nominalmente: Preservação e propagação da fé católica<sup>183</sup>; Clero e institutos religiosos; Educação e Juventude; Apostolado dos leigos e Ação Social.<sup>184</sup> O pedido de criação do CELAM concluiu o documento.

## II. 2 O Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM)

Como podemos observar, a criação do Conselho Episcopal Latino-Americano data de 1955, na conclusão da I Conferência Episcopal latino-americana, no Rio de Janeiro. Mas a articulação que possibilitou sua gênese antecede o encontro clerical. De forma circunstancial, o Mons. Antonio Samoré, quando Núncio apostólico na Colômbia, passou a propagar a ideia, na Santa Sé, desse organismo latino-americano.<sup>185</sup> A proposta

---

<sup>182</sup> FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargo Moraes. *“Liberdade é uma calça velha, azul e desbotada” – Publicidade, Cultura de Consumo e Comportamento Político no Brasil (1954 -1964)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998. p. 152-153.

<sup>183</sup> Esse subsecretariado ainda se dividia em Defesa da fé; Predicação, catequese e ensino religioso; Missões e índios e Imprensa, rádio, cinema e televisão.

<sup>184</sup> DECLARACION DE LOS CARDENALES, OBISPOS Y DEMAIS PRELADOS REPRESENTANTES DE LA JERARQUIA DE AMERICA LATINA REUNIDOS EN LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE RIO DE JANEIRO. Disponível em:

[http://www.msccperu.org/biblioteca/1magisterio/\\_derived/sourcecontrol\\_bl\\_rio\\_celam.htm](http://www.msccperu.org/biblioteca/1magisterio/_derived/sourcecontrol_bl_rio_celam.htm).

Acessado em: 17/08/2016. s./p. Capítulo XI.

<sup>185</sup> A criação do secretariado latinoamericano para a Defesa da Fé, em 1955, que integrava o discatório da Defesa da Fé, foi a primeira tentativa de articulação do clero latino-americano. FERRÉ,

foi bem acolhida pelos prelados do sub-continente. Inicialmente, como resultado de uma votação realizada em um encontro organizado pelo chileno D. Manuel Larraín Errázuriz, Roma seria a sede do CELAM (recebeu 32 dos 86 votos), mas em setembro de 1955 o cardeal Piazza comunicou que o Papa gostaria que o CELAM fosse sediado em uma cidade latino-americana, sendo escolhida Bogotá, “centro geográfico da América Latina”, e que havia sido a segunda mais votada (30 votos, sucedida por Rio de Janeiro, 16; Lima, 6; Santiago 2).<sup>186</sup> De forma mais abrangente, a criação do CELAM foi o ápice, e a institucionalização, de um processo de articulação da Igreja na América Latina que viemos descrevendo até o momento.

A primeira reunião do CELAM ocorreu em 1956 em Bogotá, na qual aprovou-se o estatuto que permaneceu em vigor até 1969, na reunião de São Paulo.<sup>187</sup> Ao longo de sua trajetória, o CELAM teve quatro estatutos: 1957, 1969 (*ad experimentum*), 1974 e 1998 (com reformas em 2001). Inicialmente descrito como um “órgão”, esse termo “(...) desaparecerá de la definición del CELAM en los Estatutos de 1974, reemplazada por la expresión “organismo de contacto, reflexión, colaboración y servicio”, más amplia y jurídicamente más precisa, que destacaba la actividad “reflexiva”, como una tarea central que por entonces venía cumpliendo el CELAM.”<sup>188</sup> É importante destacar a expansão da definição do Conselho, principalmente após a Conferência de Medellín (1968), quando foi incumbido de difundir e analisar Medellín, promovendo muitos encontros.

O primeiro presidente do CELAM foi o cardeal mexicano Dom Miguel Dário Miranda y Gomez (arcebispo da Cidade do México entre 1956 e 1977), sucedido pelo chileno Dom Manuel Larraín Errázuriz (bispo de Talca – Chile, entre 1939 e 1966) ambos partícipes do Concílio Vaticano II. Nos primeiros dez anos do CELAM, o posto de secretário-geral foi ocupado pelo colombiano Julian Mendoza Guerrero. Na 1ª reunião ordinária em Bogotá (1956), na segunda em Fomeque (Colômbia) no ano seguinte, até a 3ª em Roma (1958), a pauta central foi a estruturação do Conselho

---

Alberto Menthol. De Rio de Janeiro al Vaticano II. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogota: Consejo episcopal latinoamericano, 1982. p. 75-76.

<sup>186</sup> SARANYANA, J. Op. Cit. p. 60-61.

<sup>187</sup> HENRIQUEZ, Mons. Luis E. Los estatutos e reglamentos del CELAM. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 136.

<sup>188</sup> ESCALANTE, Luis Fernando. Op. Cit. p. 97.

Episcopal, insistindo na “preservação e defesa da fé”<sup>189 190</sup>. Sugestivo é que a 4ª reunião (1959), novamente em Fomeque, ainda nessa linha, teve como tema “Planejamento da ação apostólica da Igreja frente ao problema da *infiltração* comunista”<sup>191</sup>, em consonância com a citação da *Declaración* da I Conferência episcopal latino-americana ao advertir o “perigo da sedução” que o Marxismo poderia despertar.

Nas reuniões dos anos 1960 intensificou-se o enfoque pastoral, na linha desenvolvimentista, apoiada por D. Larraín Errázuriz, presidente do CELAM eleito em 1963, de perfil mais progressista. A mentalidade desenvolvimentista, atrelada à realidade aos problemas políticos e sociais latino-americanos, teve uma notória expressão na Conferência do Rio (1955) e prosseguiu, uma década depois, até a reunião de Mar del Plata (1966), como veremos adiante.

Ainda hoje, o CELAM funciona nos moldes hierárquicos institucionais da Igreja Católica. Dispõe de uma presidência eleita e secretariado-geral que coordenam os departamentos e institutos. As Conferências episcopais nacionais elegem delegados que representam cada país e servem à interlocução com o clero nacional. Papa Paulo VI, na carta apostólica *Ecclesiae Sanctae* (agosto de 1966), buscou implementar orientações disciplinares oriundas do Concílio Vaticano II, antes de uma incorporação definitiva<sup>192</sup>. No que concerne às Conferências Episcopais, o Vaticano pediu que elas fossem urgentemente formadas no interior de cada país, assim como sua normatização, por meio da aprovação da Santa Sé de seu respectivo estatuto. As organizações episcopais de caráter continental também podem se estabelecer, desde que comunicadas à Santa Sé. Entre suas atribuições, destacamos: orientações pastorais, proposição de questões mais

---

<sup>189</sup> DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.1. De Medellín a Sucre – 1968 - 1972*. São Paulo: Loyola, 1981. p. 65.

<sup>190</sup> Significativo dessa orientação é a formação, logo nos primórdios do CELAM, do Departamento de Preservação e propaganda da fé católica, que foi se desmembrando em outros departamentos ao longo da década de 1960.

<sup>191</sup> Grifo nosso.

<sup>192</sup> Essa carta apostólica, motu próprio do Papa Paulo VI, põe em práticas as resoluções *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Perfectae Caritatis* e *Ad Gentes divinitus*, do Concílio Vaticano II. A carta, na sua introdução, assinalou que “However since this involves matters pertaining to discipline, an area in which experience can still offer more suggestions, and since on the other hand a special commission is engaged in revising and improving the Code of Canon Law ...”, atestando o caráter um pouco “experimental e inédito” da questão para a Igreja, ainda que fosse de grande – e estratégica, importância. PAULO VI. *Carta Apostólica Ecclesiae Sanctae*. Disponível em [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_19660806\\_ecclesiae-sanctae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html). Acessado em 01/02/2016. s/p.



“graves”, tendo em vista os “tempos modernos” e “forwarding writings and papers which set forth the decisions of the conference or the acts or documents issued jointly by the bishops.”<sup>193</sup> Essa última atribuição demonstra a íntima vinculação, e sujeição, que as Conferências deveriam estabelecer com o Vaticano. O próprio CELAM também impulsionou e serviu de modelo para as Conferências nacionais que se formavam na América Latina – e ao redor do mundo. Ao final dos 1950, o Anuário Pontifício havia computado 42 Conferências Episcopais aprovadas pelo Vaticano. Em 1981, elas somavam 99.<sup>194</sup> João Paulo II destacou que o CELAM foi “primeiro no seu gênero em toda a Igreja pela sua dimensão continental, pioneiro como expressão da colegialidade quando as Conferências Episcopais não se tinham ainda consolidado.”<sup>195</sup>

O CELAM alcançou uma projeção inédita, “ (...) em nenhuma outra parte do mundo católico uma conferência episcopal alcançou tamanha importância.”<sup>196</sup>, ainda que modelos análogos tenham surgido nos outros continentes - na própria América Latina cabe destacar a formação do Conferência Episcopal de Centro América (CEDAC), em 1942. Composta pelos episcopados de Costa Rica, El Salvador, Honduras, Guatemala, Nicaragua e Panamá, foi rebatizada para Secretariado Episcopal de Centro América (nome atual).

O CELAM se estrutura em departamentos. Não obstante, esses variaram ao longo de sua existência. Inicialmente, eram 5 departamentos, tais como sugeridos nas *Declarações do Rio*<sup>197</sup>, que contavam com seções internas. Ao longo desse período, anos 1960 até a década de 70, foram surgindo outros e alguns foram fundidos. Esboçamos um panorama geral dessa configuração, considerando os departamentos.

---

<sup>193</sup> *Ibid.* s/p. “encaminhando escritos e trabalhos que estabelecem as decisões da conferência ou os atos ou documentos emitidos em conjunto pelos bispos.” Tradução nossa.

<sup>194</sup> HENRIQUEZ, Mons, Luis E. Los estatutos y reglamentos del CELAM. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 134.

<sup>195</sup> JOÃO PAULO II. Discurso do Papa João Paulo II por ocasião da celebração dos 25º aniversário da fundação do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM). Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800702\\_consiglioepiscopale-brasile.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_consiglioepiscopale-brasile.html)>>. Acessado em 07/09/2017. s./p.

<sup>196</sup> FONSECA, Devair Araújo da. O Surgimento do CELAM na América Latina. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das religiosidades. Revista *Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. p. 12. Fonseca defendeu a tese de que o Concílio Plenário de 1899 foi a “semente” do CELAM. Embora haja certa vinculação, integram um processo maior, observável ao longo do século XX. Ainda sim, uma vinculação imediata nos parece pouco precisa.

<sup>197</sup> Com exceção do Departamento de Laicos, que se tornou Departamento somente em 1969.

| <b>Departamentos do CELAM (1955 – 1976 e atual)</b> |   |
|---|---|
| <b>1955<br/>(Fundação)</b>                          | Departamentos de: Juventude e Educação; Preservação e propaganda da fé católica (com 4 seções); Clero e institutos religiosos; Apostolados dos leigos e Ação Social.  |
| <b>1963/4</b>                                       | Criados os Departamentos de: Liturgia; Vocação e Ministérios (antes parte de Clero e institutos religiosos); Educação (antigo Juventude e Educação); Comunicação Social (a. p. de Preservação e propaganda da fé católica, renomeado Opinião Pública em 1970) |
| <b>1966</b>   | Criado Departamento de Missões (a. p. de Preservação e propaganda da fé católica)   |
| <b>1969</b>   | Criado Departamento de Ecumenismo   |
| <b>1970</b>   | Criado Departamento de Catequese (antes parte de Preservação e propaganda da fé católica)   |
| <b>1973</b>   | Criado a Seção para não-crentes   |
| <b>1976</b>   | Criado a Seção da Pastoral familiar e o Departamento de Religiosos (a. p. de Clero e institutos religiosos)   |
| <b>2017<br/>(Atual)</b>                             | Departamentos de Comunhão eclesial e diálogo; Missão e espiritualidade; Vocação e ministérios; Família, vida e juventude; Cultura e educação; Justiça e solidariedade; Comunicação e imprensa.  |

**Tabela 3. Cronologia dos Departamentos e Seções do CELAM entre 1955-1976 e atual** <sup>198</sup>

É possível observar, analisando a tabela, que houve um progressivo aumento de departamentos ao longo dos anos 1960 e 1970. Até a Assembleia de Roma (1974), os departamentos estavam sediados em diferentes localidades, o de Leigos e Seção de Ecumenismo na Argentina, Catequese e de Ação Social no Chile, Missões no Chile, etc. A capital colombiana passou a congregar todos os órgãos e departamentos na segunda metade dos anos 1970<sup>199</sup>. Atualmente, o CELAM possui 7 departamentos e uma seção. Nos anos 1960 foram criados o *Instituto Catequético Latinoamericano (ICLA)*, *Instituto Pastoral para América Latina (IPLA)* e o *Instituto de Liturgia Pastoral (ILP)*,

<sup>198</sup> Tabela elaborada a partir dos dados disponíveis em: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – SECRETARIADO GENERAL. *Documentacion CELAM*, Bogotá, Año V, Oct.-Dic. 1980, No. 26. pp. 403 – 558 e composição atual do CELAM, Disponível em: << <http://www.celam.org/index.php>>. Acessado em 13/03/2017.

<sup>199</sup> TRUJILLO, Alfonso L. Vitalidad del CELAM. In: TRUJILLO, Alfonso L. *De Medellín a Puebla*. Madrid: Editorial Católica, 1980. p. 75 – 76.

unificados em 1974 no *Instituto Teológico Pastoral para a América Latina (ITEPAL)*, que contava com um importante programa acadêmico de formação teológica<sup>200</sup> - ainda hoje ativo como *Centro Bíblico Teológico Pastoral para América Latina e Caribe (CEBITEPAL)*. O aparelhamento institucional também reverberou na criação do *Boletim de información* em 1967, que trazia, periodicamente, notícias do Conselho e da Igreja latino-americana. Ao *Boletim*, somou-se, em 1976, o *Documentación CELAM*, “(...) la primera publicación, en su género...”<sup>201</sup>, que compilava os documentos emanados da Santa Sé, Conferências Episcopais e do CELAM.

Ainda como desdobramento dessa articulação, é necessário mencionar a criação da Confederação Latino-americana e Caribenha de Religiosos (CLAR) em 1959. Organismo de direito pontifício, subordinado à Congregação para os institutos de Vida consagrada e Sociedades de Vida Apostólica, objetiva coordenar as conferências nacionais superiores, isso é, de vida religiosa, em seu diálogo com a sociedade. O CLAR estava organizado em comissões e periodicamente reuniasse em Assembleia Geral, que elege uma presidência. Está também sediado em Bogotá. Ao longo da pesquisa, podemos observar que a CLAR apresentou um perfil mais progressista em relação ao CELAM, principalmente após a Conferência de Medellín, em 1968.

O CELAM reporta-se à Pontifícia Comissão para a América Latina, dicastério da Cúria Romana que integra a Congregação dos Bispos (desde 1963), submetido diretamente ao Papa<sup>202</sup>. Erigida pelo Papa Pio XII em 1958, três anos após a criação do CELAM e da Conferência do Rio de Janeiro, a Comissão para a América Latina tem em seu fundamento

(...) studiare in maniera unitaria le principali questioni della vita cattolica, la difesa della fede e l'incremento della religione in America Latina; favorire una maggiore collaborazione fra i Dicasteri della Curia Romana interessati

---

<sup>200</sup> Disponível em: <<http://www.celam.org/cebitepal/historia.php>>. Acessado em: 14/02/2017.

<sup>201</sup> TRUJILLO, Alfonso L. Op. Cit. p. 80.

<sup>202</sup> Em 1963 também foi instituído o Conselho Geral da Pontifícia Comissão para a América Latina, pelo Papa Pio VI, que deveria “estudar os temas e os problemas de maior importância, referentes ao continente latino-americano, e formular sobre eles as sugestões oportunas”. Mas o Papa João Paulo II, na carta apostólica *Decessores Nostri*, de 1988, integrou os dois órgãos que se denominaria unicamente Pontifícia Comissão para a América Latina e passou a ter um vice-presidente. JOÃO PAULO II. *Carta apostólica do Papa João Paulo II sob forma de Motu próprio Decessores Nostri com a qual se reorganiza a Pontifícia Comissão para a América Latina*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_19880618\\_decessores-nostri.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19880618_decessores-nostri.html)>>. Acessado em: 03/02/2017.

alla soluzione di detti problemi e aiutare le Chiese di quel Continente e il Consiglio Episcopale Latino-americano (CELAM).<sup>203</sup>

Teve como presidente o cardeal Antonio Samoré entre 1967 e 1983, que havia sugerido a criação do CELAM no começo dos anos 1950. Ferré apontou que, nos seus primeiros anos, a Santa Sé foi fundamental para a existência do CELAM, já que grande parte do episcopado da América Latina estava limitada a atividades de cunho local.<sup>204</sup>

O CELAM foi considerado algo “remoto, artificioso y quizá hasta fantasmal” pelos prelados mais atrelados às atividades de dimensão diocesana. Mas essa mudança institucional “(...) marking a break from long tradition, slightly antedated the Council’s emphasis on collegiality.”<sup>205</sup> Todavia, essa embrionária colegialidade, com ares modernos, formou-se com um viés “progressista”, por uma particularidade do clero integrante. Hourtat apontou que o desinteresse de grande parte do episcopado afastou do órgão quadros mais conservadores e “(...) the elected delegates to the conference were those who already had wider contacts and who reflected a tendency which was clearly more progressive...”<sup>206</sup> Assim, o CELAM elegeu como delegados bispos em maior concordância com a proposta de integração latino-americana e próximos a uma visão mais “progressista” de Igreja, perfil que definiu essa primeira fase do Conselho Episcopal<sup>207</sup>. Usamos aqui o termo progressista entre aspas porque seu sentido difere do assumido nos anos 1960. Nesse contexto, consideramos que Progressista designa os partidários de uma maior integração do organismo eclesiástico latino-americano, no

---

<sup>203</sup> Pontificia Commissione per L'America Latina. Annuario Pontificio 2015. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc\\_cbishops\\_pcal\\_20150624\\_profilo\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_20150624_profilo_it.html)>. Acessado em 31/01/2017. Tradução nossa: “(...) Estudar de maneira unificada as principais questões da vida católica, a defesa da fé e o aumento da religião na América Latina; favorecimento de uma maior colaboração entre os Departamentos da Cúria romana interessados na solução desses problemas e ajudar as Igrejas do continente e do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM).”

<sup>204</sup> FERRÉ, Alberto Menthol. De Rio de Janeiro al Vaticano II. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogota: Consejo episcopal latinoamericano, 1982. p. 76.

<sup>205</sup> MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander. The progressive church in Latin America: an interpretation. In: MAINWARING, S. e WILDE, A. Op. Cit. p. 11

<sup>206</sup> HOUTART, François. CELAM: The forgetting of Origins. In: KEOGH, Dermot (org.). p. 68.

<sup>207</sup> Nesse sentido, Aloisio Loirschneider destacou que, apesar do difícil começo do CELAM, num encontro em Viamão (RS), em 1964, ainda que não se tenha chegado a muitos resultados, “(...) sirvió par despertar la conciencia latino-americana.” LORSCHNEIDER, Aloisio. ¿Que es el CELAM?. *Natureza y misión. Veinte años de existencia. Líneas teológico-pastorales*. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 3-4.

sentido da sinodalidade, e de conciliação com a sua modernização estrutural e maior diálogo com a sociedade civil, dentro dos ditames que o Vaticano II copilou.

Existem aproximações na crítica tecida pelos liberais na segunda metade do século XIX aos conservadores e o programa do que denominamos progressistas no século XX, como a abolição dos privilégios e imunidades eclesiásticas, crítica à caridade e a defesa da descentralização. Mas são grupos fundamentalmente opostos nas finalidades. Por exemplo, os liberais almejavam na crítica à caridade, um incentivo ao desenvolvimento do Capitalismo e da iniciativa individual, em detrimento de uma ação estatal. Ainda que as finalidades dos progressistas nesses momentos estejam distantes do ideário socialista assumido por parte do clero a partir do final da década de 1960, não representam uma ideologia liberal, requeitada décadas depois. Mas é possível observar que os prospectos de reforma e certa modernização eram visíveis em diferentes matizes políticas no segmento católico e encarnavam uma distendida contenda na Igreja latino-americana. Esse pensamento reformista estava sendo assimilado pelo clero, tendo um enraizamento maior no Concílio Vaticano II, na primeira metade dos anos 1960. A Teologia da Libertação, enquanto orientação teológica, nem havia aparecido.

Embora as dinâmicas internas da Igreja Católica sejam o principal artifício na reconstituição da fundação do CELAM, outro fator deve ser levado em conta. Em meados dos anos 1950, também foram fundadas outras instituições, de caráter continental, congregando os diversos países das Américas em torno de uma temática específica.

A Organização dos Estados Americanos (OEA), sediada em Washigton (EUA), fundada poucos anos após a Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948, na cidade de Bogotá (Colômbia), e se autodenomina o “mais antigo organismo regional do mundo”<sup>208</sup>. Pode ser considerada a percussora dessas iniciativas de articulação continental na América Latina do pós II Guerra. Continha inicialmente 21 membros (atualmente são 35), possui diversas instâncias consultivas e ainda hoje é um dos principais fóruns das relações internacionais entre os países da América. No âmbito esportivo, a Organização Desportiva Pan-Americana (ODEPA), organizadora dos jogos

---

<sup>208</sup> Disponível em: <<[http://www.oas.org/pt/sobre/quem\\_somos.asp](http://www.oas.org/pt/sobre/quem_somos.asp)>>. Acessado em: 04/04/2017.

Pan-Americanos<sup>209</sup> e de outros eventos paralelos, também foi fundada em 1948, sendo sediada, atualmente, na Cidade do México. A ODEPA reúne os Comitês olímpicos de cada país latino-americano, tendo 42 países membros presentemente. Destoando um pouco da lógica de organização da ODEPA e da OEA, a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), é um dos cinco órgãos da Comissão Econômica da ONU. Teve papel de destaque na constituição de um pensamento econômico na América Latina, o Desenvolvimentismo. Foi criada em 1948, com escritório sede em Santiago (Chile). Atualmente contabiliza 45 Estados membros (33 são do continente americano) e 13 associados<sup>210</sup>.

As instituições aqui mencionadas (OEA, ODEPA, CEPAL), as três ainda atuantes (assim como o CELAM), buscavam integrar todo o continente americano, diferenciando do recorte espacial realizado na constituição do CELAM, que compreendia somente os países latino-americanos (excluindo Estados Unidos e Canadá). Algumas hipóteses podem ser formuladas para essa opção: o vínculo histórico mais próximo dos países latino-americanos de colonização ibérica no tocante à questão religiosa - fatores como as relações entre Estado e Igreja, ainda que marcadas pelas muitas matizes nacionais que assumiram cada país da América Latina. Nesse sentido, a Igreja Católica, desde o século XVI, veio à América Latina e participou intensamente da empresa da colonização até a formação dos Estados Nacionais no século XIX, quadro que difere do estadunidense e canadense, de colonização, majoritariamente, inglesa e francesa; o antecedente do Concílio Plenário da América Latina, em 1889, que já havia excluído os EUA e Canadá; a maioria protestante dos países do norte da América também podem ser apontados como outro fator, visto que os protestantes, durante a década de 1950 ainda eram vistos como uma grande ameaça à hegemonia da Igreja nesses países, como podemos observar na *Declaração da Conferência do Rio de Janeiro*.

Por fim, creditamos essa seleção dos países latino-americanos a uma embrionária afirmação identitária, visto que os sacerdotes mais progressistas e articulados participaram mais ativamente nos primórdios do CELAM. Recordamos aqui

---

<sup>209</sup> O primeiro Juegos Deportivos Panamericanos seria sediado em Buenos Aires, em 1940. Em função da Segunda Guerra Mundial, o evento só foi realizado em 1951, ainda em Buenos Aires. Disponível em: << <http://www.paso-odepa.org/ODEPA/historia-de-la-odepa.html>>>. Acessado em: 04/04/2017.

<sup>210</sup> Disponível em: << <http://www.cepal.org/es/estados-miembros>>>. Acessado em: 04/04/2017.

o argumento do arcebispo de Santiago para a convocação do Concílio Plenário latino-americano, na última década do século XIX, de que os sul-americanos compartilham a mesma língua, costumes, leis, tradições e receiam os mesmos perigos.<sup>211</sup> Apesar de ainda não tão expressiva, como podemos observar ao longo da década de 1960, já é possível observar o agrupamento das Igrejas latino-americanas em torno de temáticas e questões que consideravam específicas de sua região. Seria prematuro e arriscado apontar um caráter anti-imperialista nesse caso. No contexto da Guerra Fria, a Igreja latino-americana buscou combater os “inimigos” da Igreja e da sociedade latino-americana, como os comunistas e os protestantes, “humanizar” o Capitalismo e atuar socialmente, não pelos paradigmas da esquerda mais radical, o que o aproxima das propostas de articulação continental (como a CEPAL) e da agenda de cooperação entre Estados Unidos e América Latina, ainda que não negasse o desenvolvimento de um espírito latino-americanista.

Há outro ponto a ser considerado sobre o CELAM. Seria um erro considerá-lo como puro reflexo da Teologia da Libertação - ou vice-versa. Essa primeira fase do CELAM se inscreve na renovação mais ampla do Catolicismo que foi catalisada pelo Concílio Vaticano II. Nos anos 1960, integravam o Conselho, como consultores, teólogos como Gustavo Gutiérrez, Lucio Gera, Segundo Galilea, Gonzalo Arroyo e Joseph Coblin, e atuantes bispos como o equatoriano Leonidas Proaño, o peruano Landazuri Rickets, o mexicano Samuel Ruiz e Sergio Mendez Arceo e os brasileiros Aloisio Lorscheider, Brandão Vilela, Helder Camara – num momento inicial (todos ex-presidentes), Candido Padin, o argentino Eduardo Proaño, entre outros, para citar alguns que se engajaram nesse movimento de renovação. Porém, nesse quadro geral, houve nuances, desde os que se engajaram no desenvolvimento da Teologia da Libertação, os renovadores e/ou reformistas e aqueles que seguiram o curso do Vaticano II e da I Conferência. A preocupação em estabelecer uma teologia latino-americana, responder ao chamado de Paulo VI na Conferência do Rio, não implicou na adesão à Teologia da Libertação. Portanto, uma pauta comum, ainda não tão radicalizada, como se veria na década seguinte, pode ser identificada à criação do CELAM.

---

<sup>211</sup> GAUDIANO, Pedro. La preparación del concilio plenário latinoamericano según la documentación vaticana. *Teologia* 72, 1998, N. 02. p. 105-132.

Corroboramos a interpretação de Cortén e Malik ao considerar a formação de redes intelectuais latino-americanas nesse período, também em contato com a Europa e Estados Unidos. O intercâmbio entre a Faculdade Católica de Lovaina (Bélgica) e prelados latino-americanos, como Gustavo Gutiérrez e Camilo Torres, assim como a formação da Federación de Centros de Investigación Socioreligiosas (FERÉS), articulados por François Hourtat que, entre 1955-62, realizou vários estudos sobre a América Latina, com escritórios espalhados pela região, formarem redes de contato no interior da Igreja Católica, com relativa autonomia.<sup>212</sup> Não contavam com uma uniformidade ideológica, haja vista a criação de redes de oposição à Teologia da Libertação, articuladas por Roger Vekemens, fundador do Centro para el Desarrollo económico y social para a América Latina (DESAL) e Pierre Bigo, que havia integrado o Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES), fundado no Chile em 1966, vinculado ao CELAM. Em suma, o próprio CELAM pode ser visto dentro dessa lógica,<sup>213</sup> como a formação de uma rede (talvez uma das mais importantes) de intelectuais e sacerdotes latino-americanos.

Contanto com financiamento de organismo europeus e estadunidenses, em alguns casos inseridos na política da Aliança para o Progresso, que capitaneou fundos para a atuação dos Estados Unidos na América Latina, Malik apontou que “La teología de la liberación surgió, concretamente, de la radicalización de sectores de esas redes, pero otros se opusieron a ella.”<sup>214</sup> Consideramos a formação dessas redes fundamentais para o desenvolvimento da Teologia da Libertação, mas acreditamos que elas se articulam, também, a uma práxis desenvolvida em paralelo, e em diálogo, à essa articulação, como observaremos no sub-capítulo III.4.

---

<sup>212</sup> “En realidad, esas redes no tenían tanta autonomía frente a la estructura de poder de la institución, pero sí podían escapar, en el espacio internacional, al control ejercido y a las jerarquías impuestas por ella en el plano territorial, es decir, en el nacional y el local.” MALIK, Tahar Chaouch.. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, núm. 3, julio-septiembre, 2007. p. 437.

<sup>213</sup> CORTÉN, André. El establecimiento de una red de la teología de la liberación. In: BASTIAN, Jean-Pierre. *La Modernidad Religiosa. Europa y América Latina en perspectiva comparada*. Cid. do México: FCE, 2004. p. 295-301.

<sup>214</sup> MALIK, T. Op. Cit. p. 442.



## II. 3 Concílio Vaticano II

Periodicamente, bispos da Igreja Católica se reúnem em Concílios Ecunêmicos para discutir e deliberar questões da doutrina ou disciplinares, tal como o Concílio Vaticano I (1869-1870) - analisado no sub-capítulo I.4. O Concílio Vaticano II, vigésimo-primeiro da História, foi convocado pelo Papa João XXIII em 1961, pela bula *Humane Salutis*. Porém, a ideia de convocar um novo Concílio já era considerada desde a década de 1920, no papado de Pio XI, mas era concebido em continuidade com o Vaticano I, visto que esse encontro ecunêmico não foi oficialmente finalizado. A sugestão não se encaminhou e no final do pontificado de Pio XII os prelados passaram a especular a necessidade de um novo concílio, não mais em continuidade com o Vaticano I. Contudo, não sem surpresa, a intenção de convocar um concílio ecunêmico foi anunciada por João XXIII, apenas três meses depois de sua eleição.<sup>215</sup>

Entre 1962 e 65, em quatro sessões, reuniram-se no Vaticano bispos de todo o mundo para debater os rumos da Igreja Católica. O legado do Concílio foram quatro constituições<sup>216</sup>, três declarações<sup>217</sup> e nove decretos<sup>218</sup>, emanados das reuniões dos sacerdotes realizados ao longo de três anos. Participaram do Concílio cerca de 2500 bispos, dos quais 33% eram europeus e 22% latino-americanos.<sup>219</sup> Beozzo expôs certa

---

<sup>215</sup> KLOPPERBURG, F. Boaventura. *Concílio Vaticano II* – vol. 1. Documentário preconiliar. Petrópolis: Vozes, 1962. p. 8-10. Aubert afirmou que durante o pontificado de Pio XII, em 1948, os trabalhos preparatórios para um pretensão Concílio foi confiado ao Santo Ofício e Comissões, em um trabalho que prosseguiu até 1951, quando foi dissolvido por divergências. AUBERT, Roger. *O Meio século que preparou o Vaticano II*. In: AUBERT, R. e HAJJAR, Joseph. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo III. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 177.

<sup>216</sup> *Dei Verbum: Sobre a revelação divina, Lumen Gentium: Sobre a Igreja, Sacrosanctum Concilium: Sobre a Liturgia e Gadium et Spes: Sobre a Igreja no mundo atual.*

<sup>217</sup> *Gravissimum educationis: Sobre a educação cristã, Nostra Aetate: Sobre a Igreja e as religiões não Cristãs e Dignitatis Humanae: Sobre a liberdade religiosa.*

<sup>218</sup> *Ad Gentes: Sobre a actividade missionária da Igreja, Apostolicam Actuositatem: Sobre o apostolado dos leigos, Christus Dominus: Sobre o múnus pastoral dos bispos da Igreja, Inter Mirifica: Sobre os meios de comunicação social, Optatum Totius: Sobre a formação sacerdotal, Orientalium Ecclesiarum: Sobre as Igrejas orientais católicas, Perfectæ Caritatis: Sobre a conveniente renovação da vida consagrada, Presbyterorum Ordinis: Sobre o ministério e a vida dos presbíteros e Unitatis Redintegratio: Sobre o ecumenismo.*

<sup>219</sup> FERRÉ, Alberto Menthol. Del Vaticano II a Medellin (1962 – 1968). In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *CELAM, Elementos para su historia*. Bogotá: Consejo episcopal latino-americano, 1982. p. 91. e AUBERT, Roger. *O Meio século que preparou o Vaticano II*. In: AUBERT, R. e HAJJAR, Joseph. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo III. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 181.

“geopolítica” do Vaticano II: teologicamente, os países centro-europeus dominaram as discussões (como pudermos ver no item I.5 havia uma renovação do pensamento teológico expressivo nesses países) e, de forma geral, foram os bispos centro-europeus que tiveram mais protagonismo durante o evento; os bispos norte-americanos, deram uma importante contribuição sobre a Liberdade religiosa, ainda que o controverso texto conciliar tenha tido mais de 40 redações; os asiáticos ajudaram muito na declaração sobre as relações da Igreja com as outras religiões não cristãs; e os latino-americanos se destacaram na parte pastoral.<sup>220</sup>

Aubert relativizou esse quadro ao apontar a formação de dois grupos durante as sessões conciliares: a “Maioria”, heterogênea, na “linha de João XXIII”, sensível às realidades do mundo e da adaptação, afeita a uma teologia pastoral revivificada em contato com as Escrituras; e a “Minoria”, que o autor afirmou ser constituída pelos “países da cristandade” (Itália, Espanha e a América Latina) e figuras da Cúria Romana. Esse grupo pretendia a estabilidade da Igreja e seu caráter monárquico, receosa às mudanças. As costuras entre essas orientações teriam imprimido ambiguidades nos textos conciliares.<sup>221</sup> Essa caracterização também desvincula um posicionamento necessariamente reformista ou progressista dos latino-americanos, seja pela existência do CELAM ou da Conferência do Rio de Janeiro em 1955. Hourtat, embora reconhecendo que o clero latino-americano não era progressista, destacou que os bispos da América Latina eram mais “abertos à mudança”.<sup>222</sup>

De toda forma, devemos destacar no tocante à inserção da Igreja latino-americana no Concílio, como apontou Ferré, o amadurecimento do CELAM durante o processo<sup>223</sup>. A convivência dos bispos, a perspectiva de colegialidade eclesial, criou uma maior coesão e força representativa de uma região do mundo católico que não tinha muito destaque. Todavia, Grigulevich apontou que essa participação foi progressiva. Nas primeiras duas sessões do Concílio, os latino-americanos pouco participaram, mas tomaram o lado dos reformadores. Foi a partir da terceira sessão que as intervenções

---

<sup>220</sup> BEOZZO, José Oscar. Introdução – O Concílio Vaticano II vinte anos depois. In: BEOZZO, J. (org.). *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 7.

<sup>221</sup> AUBERT, Roger. *O Meio século que preparou o Vaticano II*. In: AUBERT, R. e HAJJAR, Joseph. Op. Cit. p. 181-182.

<sup>222</sup> HOUTAT, François. Les débuts d'un dialogue constant. *Regards Mitis*, 1993. p. 25-6. Apud. CORTÉN, A. Op. Cit. p. 308-9.

<sup>223</sup> FERRÉ, A. Op. Cit. p. 92.

passaram a ser mais expressivas, levando o apoio de Paulo VI à posição de renovação expressa pela maioria do bispado da América Latina.<sup>224 225</sup>

As principais conclusões do Vaticano II foram: a reforma litúrgica, com a simplificação da Missa romana e o uso da língua vernácula; relação de tolerância com os não-cristãos e uma postura ecumênica; apostolado dos leigos; reconhecimento e defesa da liberdade religiosa e dos direitos humanos; nova relação com o Mundo Moderno; a visão da Igreja como comunidade de cristãos, constituintes do Corpo Místico de Cristo; propagação da colegialidade do clero. A expressão italiana *aggiornamento* (que poder ser traduzida por atualização) passou a sistematizar essa modernização da estrutura e das relações clericais promovidas pelo único concílio do século XX.

No ambiente interno, a ordem tridentina, que organiza a Igreja Católica desde o século XVI, passou a ser questionada pelas intensas mudanças que o mundo passava. “A teologia maquinal, a pedagogia tibia, a disciplina autoritária e a repressão sexual

---

<sup>224</sup> GRIGULEVICH, J. *La iglesia católica y el movimiento de liberacion en America Latina*. Moscou: editorial progreso, 1984. p. 336 – 341.

<sup>225</sup> Nesse sentido, é interessante a reprodução de um diálogo entre Helder Câmara e Larraín, sobre a articulação dos bispos periféricos. “Imediatamente após a sessão de abertura, D. Larraín e eu nos dissemos que seria necessário provocar uma reunião dos delegados do Conselho Episcopal Latino-Americano, o CELAM. A América Latina era o único continente em que o Episcopado já estava organizado e habituado a trabalhar em conjunto. Não se tratava de propor bispos latino-americanos para cada uma das Comissões, mas de ver em que comissões, poderíamos contribuir com uma colaboração útil. Era necessário que o encontro acontecesse naquele mesmo dia. Fomos ver o presidente do CELAM, D. Miranda, Arcebispo do México. Mas ele não estava de acordo:

- É impossível! Recebi uma carta da Pontifícia Comissão para a América Latina. Referindo-se à experiência dos Concílios precedentes e para evitar a constituição de blocos nacionais, a Comissão pede que não haja reuniões do CELAM durante o Concílio. Respondi-lhe:

- Prezado D. Miranda, sei, desde meu seminário, que, durante um Concílio, a Cúria Romana não governa. Há somente os Padres Conciliares, com Pedro, sob a direção do Espírito Santo.

- Mas eu não tenho coragem.

Fomos então procurar um cardeal latino-americano que, sabíamos que seria capaz de aceitar, de acolher, naquele dia mesmo, às quatro horas, nos salesianos que o hospedavam, os delegados do CELAM. Era o cardeal Silva Enríquez, de Santiago do Chile. Com efeito, ele aceitou. Fizemos as convocações, rapidamente. Sugerimos os obispos que nos pareciam competentes para algumas das comissões. Fomos, assim, os primeiros a propor, sem nenhuma pretensão, candidatos de valor. E, durante quatro dias, o diálogo entre as conferências episcopais funcionou bem. Foi assim que bispos admiráveis, como Mgr. Zoa, do Cameroun [República Unida dos Camarões], foram eleitos, embora não fossem nem um pouco conhecidos no plano internacional”. Cfr. BROUCKER, José de, Helder Câmara. *Les conversions d’un Évêque*. Paris, Seuil, 1977, 152 (tradução do autor) APUD BEOZZO, José Oscar. *Medellín: inspiração e raízes*. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>. Acessado em: 22/03/2017.

pareciam obsoletas quando por toda a parte as pessoas abandonavam valores tradicionais em favor da modernidade, do secularismo, da fé no progresso científico e tecnológico e nas realizações individuais.”<sup>226</sup> Ainda que esse modelo não tivesse sido inteiramente modificado, algumas mudanças foram sentidas, como maior descentralização, o uso das Ciências Humanas e Sociais na formação sacerdotal, maior participação dos leigos, entre outros – essas mudanças podem ser notadas no decreto *Optatum Totius – Sobre a Formação Sacerdotal*. Serbin concluiu que “Para a Igreja, a modernização significou apenas uma democratização muito tímida.”<sup>227</sup>, mas ela é importante para entendermos o processo de renovação (e contestação) pelo qual a Igreja passava.

Dentre as muitas resoluções conciliares, destacamos aquela que versou mais detidamente sobre o tema da pesquisa e originou a constituição pastoral *Gaudium et Spes: Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*.

É lugar comum na bibliografia sobre a Teologia da Libertação na América Latina sua vinculação imediata com o Concílio Vaticano II, numa interpretação que afirmou uma continuidade (por vezes aprofundada). Mainwaring e Wilde não estão equivocados ao afirmarem que o concílio “(...) promoted broader reforms in Latin America than elsewhere.”<sup>228</sup> Entretanto, é necessário matizar as nuances dessa relação. Essa dedução imediata também acabou aceitando muito facilmente o discurso que a própria Igreja construiu, de que o Vaticano II é o grande farol teológico da Igreja, e também o da “dissidência”, pois até os teóricos mais radicais da Teologia da Libertação não poderiam negar as resoluções conciliares. De fato, poderia ser uma posição progressista defender o Vaticano II quando houve um recrudescimento conservador na Igreja Católica nos anos 1970 e 80 na América Latina. Outrossim, colocar-se frontalmente contrário ao Vaticano II seria, de imediato, ir contra o princípio de colegialidade em seu fundamento,<sup>229</sup> e sufocaria o germen da renovação que possibilitou, e legitimou, movimentos mais progressistas dentro da Igreja. Nesse sentido, uma breve análise da *Gaudium et Spes*, deve ser feita para problematizar suas

---

<sup>226</sup> SERBIN, Kenneth. *Padres, Celibato e Conflito social – Uma História da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 156.

<sup>227</sup> Ibid. p. 200.

<sup>228</sup> MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander. The progressive church in Latin America: an interpretation. In: MAINWARING, S. e WILDE, A. Op. Cit. p. 11.

<sup>229</sup> A forte reação contrária ao Vaticano II, que vão desde alguns pontos deliberados até uma rejeição mais radical e sistêmica, formou os denominados “Católicos tradicionalistas”, no qual se incluem muitos movimentos ao redor do mundo.

preposições objetivando uma melhor compreensão da conceituação da Libertação e a relação da Igreja com a sociedade moderna.<sup>230</sup>

*Gadium et Spes* se divide em duas partes. A primeira, *A Igreja e a vocação do homem*, possui considerações doutrinárias, restando a *Alguns problemas urgentes*, um caráter mais pastoral. O texto tem uma clara preocupação com os “sinais do tempo”, expressão consagrada no Concílio Vaticano II. Foi uma tentativa da Igreja de mostrar-se integrada na contemporaneidade e de ser mais propositiva, por meio de sua inserção pastoral. Essa motivação não invalidou um tom de denúncia que permeou o texto, oscilando entre a caracterização de aspectos do mundo moderno, considerações teológicas sobre os mesmos e os motes de atuação da Igreja nessa realidade esmiuçada.

Entretanto, é notório constatar que a constituição não elencou a Libertação como um conceito estruturante. Ela tangencia, de forma marginal, a argumentação sobre a relação da Igreja no mundo. E não apareceu como processo, mas como condição, um direito natural. Tratando-se de uma interpretação teológica cristã, *Gadium et Spes* salientou a novidade salvífica anunciada por Cristo, elencando-a como o ápice da Liberdade que a natureza humana poderia vislumbrar, associando essa Liberdade integral ao sacrifício de Jesus, libertando o homem do pecado.

Concomitante ao anúncio dessa Liberdade cristológica, desenvolve-se uma argumentação dialética para o plano mundano. Mas não devemos tomar o conceito de Libertação como uma única forma de avaliação da resolução. Há uma identificação da Libertação com os aspectos salvíficos cristológicos ao longo do texto, mas isso não ratifica a tese de que *Gadium et Spes* restringi-se à Libertação Espiritual. Dessa forma, “(...) a importância das tarefas terrenas não é diminuída pela esperança escatológica, mas que esta antes reforça com novos motivos a sua execução.”<sup>231</sup> Ainda que, aos que esperam “(...) só do esforço humano a verdadeira e plena libertação do gênero humano

---

<sup>230</sup> Compreendemos também a limitação de delimitar a análise do “legado” do Vaticano II à uma constituição em específico, mas dado o grande volume de decretos, declarações e constituições que derivaram do concílio, e os objetivos enumerados na investigação, tal proposta nos pareceu mais adequada.

<sup>231</sup> CONCÍLIO VATICANO II. *Gadium et Spes – Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1974. p. 25. Também: “Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do Reino de Cristo, todavia, na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao reino de Deus.” Ibid. p. 48.

(...) não foi dado aos homens outro céu, no qual devam ser salvos.”<sup>232</sup> A importância de acentuar-se a inserção da Igreja no mundo, pensando a salvação dos homens como uma realização dialógica, desdobrou-se numa das principais heranças conciliares, a ideia da Igreja à serviço do povo, imiscuída na realidade terrena.

Notamos um alinhamento com a postura da Doutrina Social da Igreja, com uma abertura ao mundo temporal pela necessidade de não olvidar-se das demandas que se colocavam nas ruas e nas consciências dos homens. Também é perceptível a adesão ao Desenvolvimentismo, propondo modelos de cooperação e interação entre os países ricos e pobres na lógica da ajuda mútua e solidariedade, pouco afeita a análises mais profundas e realistas. Gutierrez chegou a afirmar que: “(...) a *Gadium et spes*, em geral, faz uma descrição irônica da situação da humanidade, lima as arestas, suaviza os ângulos, evita os aspectos mais conflitivos, foge das formas mais agudas dos enfrentamentos entre classes sociais e países”<sup>233</sup>. A falta de enfoque e análise das relações conflituosas, inerentes ao Capitalismo, ajuda a explicar o porquê de a Libertação ter um acento cristológico maior, em detrimento de uma conceituação da Libertação Dialética.

O pecado foi compreendido como a antítese da liberdade, e a constituição *Gadium et Spes* recordou o “abuso da própria liberdade” promovido pelo homem, corrompendo sua natureza e entregando-se ao “maligno”, na tênue relação crítica da Igreja com aspectos da Modernidade. “A liberdade do homem, ferida pelo pecado, só com a ajuda da graça divina pode tornar-se plenamente efetiva...”. Esse ponto vincula-se a formulação da *Libertae Praestantissimum* (1888), ao vincular o pecado como uma não manifestação da Liberdade Natural dos homens, conforme discorremos no sub-capítulo I.4. Mas a constituição conciliar reafirma o anúncio da liberdade encarnada no “Senhor em pessoa”, sendo possível observar um condicionamento do homem a angustiar-se pelo pecado original, marca indelével de sua corrupção, que será, nessa interpretação, a lógica histórica de sua luta pelo restauro da idílica condição perdida.

A segunda parte da constituição, ao tratar de problemas mais práticos, trouxe o tema da liberdade na ótica dos direitos civis. Destarte, reiterou a postura oficial da Igreja de considerar a propriedade privada um direito natural, “extensão da liberdade

---

<sup>232</sup> Ibid. p. 14. As referências a Libertação em Cristo podem ser vistas em p. 5, 17, 20, 21, 25

<sup>233</sup> GUTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação – perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 92.

humana”, mas afirmou que “aquele, porém, que se encontra em extrema necessidade, tem direito a tomar, dos bens dos outros, o que necessita.”<sup>234</sup> Consideramos essa postura ontologicamente contraditória. Primeiro, porque o texto, logo em seguida, faz um apelo a conservação da “ordem moral”, “ordem jurídica” e “autoridade política”, e não entendeu a propriedade privada como uma violação do “bem comum”. Assim, quando a constituição propagou uma brecha para que se aproprie dos bens em caso de necessidade, ponderou que isso deveria ser feito em consonância com o direito “natural” da propriedade e da ordem vigente. Todavia, essa posição conflituosa já é clássica na Doutrina Social da Igreja e continuou a ser repetida nos documentos pós-conciliares.

Concluimos então que a *Gadium et Spes* não marcou uma ruptura com a postura da Doutrina Social da Igreja no que se refere ao conceito de Libertação, ao passo que mostrou avanços interessantes em outros aspectos. A constituição conciliar também se alinhou com a renovação teológica que estava se manifestando no ambiente católico algumas décadas antes, numa postura mais desenvolvimentista. Ainda assim, Gotay considerou que a *Gadium et Spes* teve uma influência “tardia”, assim como Medellín<sup>235</sup>. Essa avaliação deve ser levada em conta porque Gotay se ocupou em analisar a radicalização do pensamento teológico na América Latina entre as décadas de 1960 e 1970, sendo o Vaticano II, de fato, um evento tardio se comparado com as ideias mais avançadas da doutrina social que estavam em debate. Entretanto, são instâncias diferentes e a incorporação de certos temas no cânone oficial da Igreja, ainda que de forma defasada, deve ser relativizada pela sua natureza e processo histórico.

Caminho parecido foi seguido na avaliação de Grigulevich, porém de forma mais radical. Ao considerar avanços do Concílio, ratificando posturas do pontificado de João XXIII, revisando dogmas “antiquados” e colocando-se de cara com o mundo moderno (o autor chega a citar uma renúncia à Inquisição), como o diálogo com os países socialistas, o historiador soviético sentenciou que “Estas provechosas iniciativas se adoptaron demasiado tarde. El organismo eclesiástico estaba tan firmemente acoplado al capitalismo que los remedios prescritos por el Concilio no pudieron hacerle recobrar la influencia alcanzada en outro tiempo.”<sup>236</sup> É necessário matizar que a caracterização do organismo eclesiástico como acoplado ao Capitalismo parece

---

<sup>234</sup> Ibid. p. 95.

<sup>235</sup> GOTAY, S. Op. Cit. p. 37.

<sup>236</sup> GRIGULEVICH, J. Op. Cit. p. 407.

desproporcional. Como vimos pela Doutrina Social da Igreja, havia uma contundente crítica teórica ao Capitalismo e ao Liberalismo, o que não impediu que setores da Igreja, na sua maioria, se alinhassem com setores conservadores e anti-revolucionários e atuassem, de forma conjuntural, “acoplados ao Capitalismo”. Mas a difícil recepção do Concílio em alguns setores da Igreja corrobora a visão de que a influência de um pensamento liberal era notória em alguns casos.

O apontado atraso da realização do Concílio pode ser um pouco diluído na interpretação de Michael Löwy do *Cristianismo da Libertação* que, na visão do autor, antecederia a Teologia da Libertação, fruto da convergência de um processo que engloba vários fatores nos anos 1950 (voltaremos a eles no item X ao dissertarmos sobre a Teologia da Libertação). Nessa ótica, o Vaticano II, para Löwy “legitimou e sistematizou” essas novas orientações já em curso, mas não foi “muito além das fronteiras de uma modernização.”<sup>237</sup> A ofensiva posterior às decisões conciliares também é insigne de que havia resistências para que se chegasse ao ponto que o Concílio alcançou, e talvez certas expectativas, desproporcionais, possam ter obliterado julgamentos.

Dessa forma, a argumentação de Ferré, de que a Igreja latino-americana “(..) ni siquiera sentia la necesidad de un Concilio (...) Sólo a partir del Concilio, como consecuencia del Concilio, la renovación de la Iglesias latino-americanas será tal, que las pondrá en camino a su propia originalidad, como en Medellín y Puebla”<sup>238</sup>, não nos parece adequada. Primeiramente corrobora o discurso da bibliografia oficial de que o Vaticano II irradiou uma nova Igreja ao redor do mundo, sendo a Teologia da Libertação uma consequência *sine qua non* do concílio. Por outro lado, nega todo o movimento de articulação, que Löwy considerou na sua tese sobre o Cristianismo da Libertação, que se movimentava desde os anos 1950. Ainda que o CELAM e a Conferência do Rio não sejam tão expressivos como Medellín e Puebla, também são frutos da originalidade do clero latino-americano, uma década antes do Vaticano II. Por último, nos parece injusto caracterizar essa “ingenuidade” da Igreja latino-americana. Movimentos significativos já estavam ocorrendo na América Latina entre os anos 1950-1960: o atrito dos leigos e sacerdotes com a hierarquia no tocante ao engajamento sociopolítico da Igreja; a nova visão da realidade latino-americana que se descortinava

---

<sup>237</sup> LÖWY, M. Op. Cit. p. 84 – 90.

<sup>238</sup> FERRÉ, A. Op. Cit. p. 92.



aos prelados, acarretando em novas questões e debates; o diálogo com a teologia progressista europeia; os questionamentos da estrutura interna da Igreja; entre outros, se não fosse sentida a “necessidad de un concílio”, há de ser considerado o desejo contundente por mudança, que nem o Concílio parece ter sido capaz de responder integralmente.

Embora a tese historiográfica do “tardio Vaticano II” seja válida até certo ponto, e para a América Latina, dado que nos ajuda a entender como foi possível a radicalização das prerrogativas eclesiais emanadas poucos anos depois em Medellín, a observação de Grigulevich também nos faz considerar o processo histórico que antecedeu o período focado em nossa pesquisa - o fato de um historiador soviético se mostrar tão relutante aos avanços da Igreja espelha, em parte, suas convicções socialistas. Demandas não supridas na sua integralidade, descompasso com a articulação sociopolítica de setores da Igreja, intensificação do cenário político tendo em vista a Guerra Fria, atuação nos setores populares e o acirramento do debate teórico em diálogo com o Marxismo, criam um inventário político que o Vaticano II não esgotou, mas parece ter dado suporte para que alçasse um voo maior. O ápice dessa trajetória parece ter sido Medellín.

O desenrolar dessa trajetória também deve ser compreendido pelo viés da Doutrina Social da Igreja. Não por acaso, na mesma década em que se realizou o concílio, João XXIII e Paulo VI publicaram três encíclicas que tiveram um destacado papel nessa conjuntura: *Mater et Magistra*, *Pacen in Terris* e *Populorum Progressio*. Elas serão abordadas no capítulo subsequente, *A Tríade Romana*. Antes, cabe-nos uma breve comparação com a Conferência do Rio. Acreditamos que os resultados práticos do Vaticano II não destoam tanto dos emanados do Concílio, embora a dimensão seja menor – considerando aqui mais a *Gadium et Spes* do que todos os documentos conciliares. Os bispos latino-americanos tiveram uma grande sintonia com o texto *Gadium et Spes*, porque ele foi redigido, nas suas primeiras versões, por teólogos francófonos, principalmente provenientes da Bélgica<sup>239</sup>, região com a qual o clero da América Latina, principalmente o mais progressista, mantinha diálogo sobre as ideias teológicas. Ambos tinham uma visão desenvolvimentista, ainda longe da visão mais crítica sobre a Libertação que seria o cerne do Documento de Medellín; deram destaque

---

<sup>239</sup> SARANYANA, J. Op. Cit. p. 79.

e incentivaram a participação dos leigos, o que vai ao encontro das iniciativas já em curso na América Latina por meio das Ações Católicas desde os anos 1950; se pautaram num princípio de colegialidade, (tendo a Conferência latino-americana fundado o CELAM e o Vaticano II instaurado o Sínodo de Bispos); almejaram uma inserção maior da Igreja com o Mundo Moderno<sup>240</sup>; pregaram um olhar mais apurado aos mais necessitados; tiveram uma precária visão de processo histórico e de crítica à atuação da Igreja; tiveram um caráter pastoral diminuto, elaborando elucubrações de cunho mais dogmático. Dessa forma, empreenderam importante (e também limitado) processo de *aggiornamento*.

Ao final do Vaticano II, em 1965, os dirigentes e delegados do CELAM se reuniram em Roma na IX Reunião da entidade. Dom Manuel Larraín, presidente do CELAM eleito em 1963, sugeriu a celebração de uma segunda conferência episcopal latino-americana, para que se aproveitasse a celebração do XXXIX Congresso Eucarístico Internacional, programado para ocorrer em Bogotá em 1968<sup>241</sup>. A proposta foi bem aceita, e foi retomada oficialmente na Assembleia de Mar del Plata (Argentina) no ano seguinte.

### ***O Pacto das Catatumbas***

Três semanas antes do encerramento do Concílio Vaticano II, 42 padres<sup>242</sup> celebraram uma missa nas Catatumbas de Santa Domitila (Roma), onde assumiram o compromisso por uma Igreja pobre e servidora. Sob inspiração do padre operário francês Paul Gathier e da religiosa carmelita operária Marie-Thérèse Lescase, contou com a adesão de vários prelados da Igreja, entre eles o apoio entusiasmado de Helder Câmara. Gathier já havia rascunhado um opúsculo, *Los pobres, Jesus y la Iglesia*, que

---

<sup>240</sup> Ainda que a Declaração de 55 não utilize o termo “sinais do tempo”, ele poderia estar presente na redação final.

<sup>241</sup> SARANYANA, J. Op. Cit. p. 79-80.

<sup>242</sup> Dos 42 signatários que estiveram presentes na celebração na Catatumba de Santa Domitila, estão nove latino-americanos, mesmo número de africanos e europeus, sendo ultrapassados pelos treze asiáticos - mostra significativa da pluralidade geográfica do movimento. BEOZZO, José Oscar. *O Pacto das Catatumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015. p. 63.

circulou entre os bispos desde a primeira reunião conciliar<sup>243</sup> e deu origem a obra *La pobreza en el mundo*, bem recebida pelos teólogos da libertação latino-americanos.

O *Pacto das Catatumbas*, como foi denominado, foi assumido por cerca de 500 dos 2.500 participantes do Concílio Vaticano II. As catatumbas remontam ao passado de perseguição que os cristãos sofreram nos primeiros séculos de pregação. A missa, e o *Pacto*, retomam essa tradição para elucidar o discurso e o compromisso de aproximação com os pobres e, principalmente, promoção de uma pobreza nos quadros estruturais da Igreja Católica. Ainda que seja uma medida mais voltada ao fórum interno, mostra como tentativas de reformas institucionais abarcam, muitas vezes, um diálogo interessante com a atuação sociopolítica da Igreja.

O texto do *Pacto* é composto por 13 tópicos. De redação simples e com fartas citações ao Evangelho, advogou-se a necessidade de se viver como a população vivia; renunciar a riquezas, títulos e privilégios; privilegiar os “subdesenvolvidos”. Não há uma crítica explícita ao Capitalismo, ou uma adesão ao Socialismo. Pregou-se “(...) adoção de estruturas econômicas e culturais que não mais fabriquem nações proletárias num mundo cada vez mais rico, mas sim permitam às massas pobres saírem de sua miséria” e defendeu-se que era necessário “(...) transformar as obras de “beneficência” em obras sociais baseadas na caridade e na justiça.”<sup>244</sup> Nessas passagens ficou demarcada a necessidade de um engajamento dos prelados na transição para uma Igreja que condenasse estruturas injustas, ainda que o princípio da caridade não fosse abandonado.

Embora tivessem pouco impacto na redação das preposições conciliares, Beozzo considerou que o *Pacto das Catatumbas* teve uma repercussão “espiritual” e elencou aspectos práticos dessa comunhão, como a conversão do Palácio de Manguinhos, no Recife, em um centro pastoral, tendo Dom Helder Câmara ido morar na sacristia de uma Igreja na periferia do Recife. Outro exemplo foi a venda do Palácio Pio XI pelo arcebispo paulistano Dom Paulo Evaristo Arns, que usou o dinheiro na compra de terrenos na periferia de São Paulo para as CEBs. Arns também enumerou os bispos que

---

<sup>243</sup> FERRÉ, A. Op. Cit. p. 92.

<sup>244</sup> *O Pacto das Catatumbas da Igreja serve e pobre*. RELAMI – Rede Ecnômica Latino-americana de Missiologia@s. Disponível em: <<[http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms\\_documentos\\_pdf\\_15.pdf](http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_15.pdf). >>. Acessado em 07/02/2017.

doaram terras à Reforma Agrária<sup>245</sup> (ponto mencionado e incentivado pelo Papa Paulo VI no discurso de abertura da Conferência de Medellín). Entretanto, a doação de terras a camponeses pobres também entrou em litígio com os setores dominantes, a exemplo da controversa morte do bispo Enrique Angelelli, de La Rioja (Argentina), opositor da Ditadura argentina e um quadro progressista na conservadora Igreja argentina, que morreu em um suposto acidente de carro em 1976.

Importante frisar que um dos signatários do *Pacto das Catatumbas* foi o bispo chileno D. Manuel Larraín Errazuriz, figura muito importante na primeira década do CELAM, presidente entre 1963 até sua morte num acidente de carro em 1966. Junto com Helder Câmara, esses dois bispos de grande prestígio nos respectivos episcopados nacionais (Brasil e Chile) e percursores da integração do clero latino-americano por meio do CELAM, podem explicar a influência de algumas resoluções do *Pacto* na Conferência de Medellín, como analisaremos no Capítulo III.

Ainda que os reflexos imediatos e práticos sejam importantes, essa “dimensão espiritual” também deve ser considerada. Mais ainda se levarmos em conta que, na convocação de João XXIII, três seriam os grandes temas do Vaticano II: a abertura ao mundo moderno, a unidade dos cristãos e a Igreja dos pobres. Na avaliação de Gustavo Gutierrez, um dos grandes nomes da Teologia da Libertação, o Concílio foi muito mais sensível aos dois primeiros tópicos.<sup>246</sup> Sendo assim, essa era uma demanda da Igreja não correspondida, que se manifestou fora do canal institucional. Podemos ver um paralelo com todo o desenvolvimento que a Igreja latino-americana empreendeu com o conceito de Libertação. Não abarcado pelo Vaticano, expressou-se sob uma face própria, garantido contornos pertinentes ao momento histórico que se vivia. Esses movimentos conformaram uma atmosfera sensível no qual as ideias transitaram e se precipitaram, sob a tempestiva forma da Conferência latino-americana de Medellín, três anos depois.

## II. 4 A Tríade Romana

---

<sup>245</sup> BEOZZO, J. Op. Cit. p. 13-14 e 21.

<sup>246</sup> GUTIERREZ, Gustavo. O Concílio Vaticano II na América Latina. In: *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*. BEOZZO, J. (org.). São Paulo: Paulinas, 1985. p. 23.

Apresentamos brevemente os contornos gerais, e iniciais, da Doutrina Social da Igreja no sub-capítulo anterior (I.4) todavia, a década de 1960 apresentou uma radicalização de alguns princípios importantes. Analisaremos três encíclicas papais que consideramos fundamentais para compreendermos o ambiente eclesiástico em que ocorreu a segunda Conferência Episcopal Latino-americana. *Mater et Magistra*, de 1961, *Pacem in Terris*, publicada em 1963 – ambas no pontificado de João XXIII e *Populorum Progressio*, emanada pelo Papa Paulo VI em 1967, formam uma conhecida tríade que antecedeu Medellín, aprofundaram as resoluções conciliares e serviram de referência no período abrangido pela pesquisa (1968 – 1979).

*Mater et Magistra*, “Sobre a recente evolução da Questão Social à luz da Doutrina Cristã”, foi publicada pelo Papa João XXIII em maio de 1961. A encíclica se pautou na “imortal” *Rerum Novarum*, de Leão XII<sup>247</sup> e *Quadragesimo Anno*, do Papa Pio XI, para afirmar o desenvolvimento do magistério na Questão Social, e reproduziu alguns de seus avanços e recuos, como a defesa do direito à propriedade privada (ponderou-o como limitado, mas como direito ontológico do ser humano, como garantia de liberdade), concepção de trabalho como natureza divina do homem, condenação do Liberalismo e do Marxismo, defesa dos direitos de associação dos trabalhadores, etc. Filiada a uma concepção desenvolvimentista, reflete parte da condizente com o começo dos anos 1960. Gutierrez assinalou que o termo desenvolvimento, salvo alguma alucções de Pio XII, passou a ser usado, nos documentos do Vaticano, por João XXIII na *Mater et Magistra*.<sup>248</sup> Ainda sim, certas posições parecem de uma ingenuidade desconcertante. Durante muitas páginas, a encíclica conclama os países ricos a colaborarem com os países pobres, afirmando que: “É portanto indispensável e justo que a mencionada cooperação técnica e financeira se preste com o mais sincero desinteresse político”<sup>249</sup>, para que não se forme uma “nova forma de colonialismo”.

Essa encíclica foi escrita um ano antes do Concílio Vaticano II, e abre caminho para umas das grandes contribuições do Concílio para a Igreja, a chamada “abertura para o mundo”, a trilha do *aggiornamento* conciliar. Dessa forma, a defesa do papel da Igreja na sociedade foi bastante demarcada. Por último, cabe destacar uma contribuição

---

<sup>247</sup> Ver tópico X do capítulo I.

<sup>248</sup> GUTTIERREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação – perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 91.

<sup>249</sup> JOÃO XXIII. *Mater et Magistra*. In: *A Marcha social da Igreja*. LIMA, Alceu Amoroso (org.). Rio de Janeiro: Encontro, 1967. p. 196.

muito significativa da *Mater et Magistra*, a defesa do método que foi consagrado na América Latina no final dos anos 1960, mas que já estava em curso nas Ações Católicas, o ver-julgar-agir. Ainda que o documento não tenha se estruturado nesse modelo, ao considerar sugestões práticas, a carta encíclica recomendou

Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática (...) se exprimem com as palavras seguintes: ver, julgar e agir.<sup>250</sup>

Essa metodologia foi instituída nas *Conclusões de Medellín* como veremos no Capítulo III.

Seguindo um itinerário parecido com *Mater et Magistra, Pacem in Terris*, “Sobre a paz de todos os povos na base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade”, foi publicada em abril de 1963, assinada pelo Papa João XXIII. A encíclica se alinhou com as liberdades individuais, como liberdade de manifestação e difusão do pensamento, religioso (embora apenas mencione “de culto a Deus”...), do “direito a escolha do estado de vida”, próxima a uma “defesa da família”, etc. Mas destacamos a defesa do direito ao Trabalho, pela sua ressonância. Muitas vezes destacado nas encíclicas papais da Doutrina Social da Igreja, o Trabalho foi considerado como inerente à condição humana, portanto integrado na natureza constitutiva da humanidade. Disso dispõe o direito à propriedade, mesmo os bens de produção, como meio de afirmação da dignidade humana. Resguarda também o direito ao trabalho às mulheres, desde que “seja-lhes facultado trabalhar em condições adequadas às suas necessidades e deveres de esposa e mães.”. Podemos observar o desdobramento do direito natural ao trabalho e à propriedade, naturalizando a mulher na condição de esposa e mãe.<sup>251</sup>

A encíclica tem uma construção difusa sobre a Questão Social. Buscou atentar-se para os “sinais do tempo”, mas não conseguiu alinhar-se às demandas sociopolíticas o que foi progressivamente sendo introduzido nas encíclicas anteriores, evanescendo num discurso com um tom moralizante. Face ao Vaticano II, a encíclica se revela menos

---

<sup>250</sup> Ibid. p. 216.

<sup>251</sup> Não que haja uma inferioridade nessas funções, mas dela incorre o estereótipo da mulher. Ver a discussão sobre a “essencialização” do feminino e as figuras femininas na Igreja na pág. X. JOÃO XXIII. Pacem in Terris. In: *A Marcha Social da Igreja*. Op. Cit. p. 81.

atinada com as questões de justiça social, mas ainda assim constitui uma abertura ao Mundo moderno e uma tentativa de aprimoramento da Doutrina Social da Igreja.

Última parte da “tríade”, *Populorum Progressio*, “Sobre o desenvolvimento dos povos”, foi escrita em março de 1967 pelo Papa Paulo VI. A análise dessa encíclica também cumpre um papel nodal na dissertação, por ser o documento eclesiástico mais citado nas *Conclusões de Medellín*. Também atende uma demanda do clero latino-americano, já que “autoridades eclesiásticas del ‘tercer mundo’ habían manifestado su descontento porque en las resoluciones del Concilio no su hubieran visto reflejados debidamente los problemas de los países en desarrojo.”<sup>252</sup> Ainda que o Concílio seja destinado à Igreja Universal, os latino-americanos presentes desempenharam um papel importante, e outros fóruns eclesiásticos foram criados a partir dessa demanda, como os Sínodos, as conferências episcopais nacionais e continentais. A própria Conferência episcopal latino-americana em Medellín, um ano depois da *Populorum Progressio*, com o intuito de “aplicar” o Concílio à América Latina, atesta esse anseio.

A encíclica conclamou um desenvolvimento integral dos povos, citando a famosa exortação reiterada em Medellín “promover todos os homens e o homem todo”. Denunciou o Colonialismo, embora ponderasse sobre os “frutos felizes” da presença dos países colonialistas nas “regiões deserddadas”<sup>253</sup>, um louvor contraditório a suposta Modernidade lograda pelas Metrôpoles, na linha da encíclica *Mater et Magistra*. Essa contradição também persiste ao dissertar sobre a obra missionária, sobre a qual se afirmou, rapidamente, que “não foi perfeita” mas levou à “promoção humana e a fé em Cristo”<sup>254</sup>. O que nos parece mais uma vez contraditório – e que se repete em muitos documentos da Doutrina Social da Igreja, é que as apropriações e a própria natureza do Capitalismo muitas vezes são desconsideradas, tornando o discurso inócuo. Mas essa postura não foi, pelo menos em partes, trilhada por completo. Paulo VI caracterizou estruturas opressivas e condenou o ideal de livre-comércio pois frequentemente conduziria a uma “ditadura econômica”.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> GRIGULÉVICH, J. Op. Cit. p. 333. A parte introdutória da encíclica também demonstra que o dito “Terceiro Mundo” era o destinatário privilegiado dessa mensagem papal.

<sup>253</sup> PAULO VI. *Populorum Progressio*. In: *A Marcha Social da Igreja*. Op. Cit. p. 25.

<sup>254</sup> Ibid. p. 27.

<sup>255</sup> Ibid. p. 55-56.

A encíclica prosseguiu na linha da Doutrina Social da Igreja quanto à propriedade privada, subordinando-o a justiça e equidade, não tomando-a como um valor absoluto. Romano advertiu que houve uma “leitura apressada” na exigência de uma “propriedade social dos meios de produção” com a socialização dos meios, como alguns setores almejavam. O autor considerou que a persistência da defesa da propriedade privada pode ser explicada por um traço da filosofia escolástica no pensamento teológico

ao tratar a Justiça como elemento ordenador da sociedade nos parâmetros do Bem Comum. (...) Sua definição se circunscreve-se ao *resultado geral* da doutrina tomista: “a cada um, o seu” (*cuique summ*). Essa figura da Justiça supõe a universalidade do Bem Comum, horizonte ideal, e o conceito de *participação* de cada ente num movimento *para Deus*, movimento esse hierarquizado segundo os vários níveis do Ser.<sup>256</sup>

Dessa forma, na Doutrina Social da Igreja a ideia de “propriedade social” estava respaldada pelo princípio de Bem Comum e Justiça Social, no qual era considerada um bem da natureza. Por outro lado, Cárdenas citou a defesa “demasiadamente obstinada e parcial” de um único aspecto da Doutrina Social, a defesa da propriedade privada, que se converteu em “constransão de ortodoxia”, tonando a Igreja “cómplice del egoísmo”. Aliado ao Anticomunismo e outros fatores, teria havido um bloqueio na luta por justiça principalmente até a década de 1960.<sup>257</sup> Na conjuntura ressaltada, essa era uma questão que dividia setores mais progressistas da Igreja, já que a rejeição da propriedade era uma identificação com o Marxismo, enquanto que a “tradição” apregoava a sua defesa. Nessa amplitude, podemos observar contradições, nuances e conflitos.

Nessa encíclica, o Capitalismo Liberal foi nominalmente criticado, sem que se “compensasse” com a crítica, normalmente mais extensa, ao Marxismo e o Socialismo.<sup>258</sup> Essa ausência, ainda que pareça fortuita, não o foi. *Populorum Progressio* é um texto contundente, ainda que permeado de contradições, na exposição de muitos males do Mundo Moderno como oriundos de um sistema opressor. Não caiu

---

<sup>256</sup> ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado – crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairós, 1979. p. 51-52.

<sup>257</sup> CÁRDENAS, Eduardo. La Vida Católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en Españã, Portugal y América Latina*. Barcelona: Ed. Herder, 1987. p. 738.

<sup>258</sup> Contudo, há uma passagem que se refere aos programas de planificação, que não são rechaçados inteiramente. Condenam-se os perigos da coletização integral ou a planificação arbitrária, que possam privar a liberdade do homem. Parece-nos uma referência mais direta aos graves erros de execução e planejamento da coletização na União Soviética. PAULO VI. *Populorum Progressio*. In: *A Marcha Social da Igreja*. Op. Cit. p. 40.



na condenação que equivale utopias liberais e de esquerda primeiramente pela sua carga ideológica e depois pelos seus atributos sistemáticos. Assim, se aproxima mais do que o próprio texto papal chamou de “tomada de consciência dos povos”.

A encíclica de Paulo VI ainda possui uma passagem citada em Medellín que descortinou um horizonte interessante no estreitamento da Igreja com os setores populares na América Latina. Após condenar a “tentação da violência”, nas lutas reivindicatórias, o texto ponderou que a insurreição revolucionária geraria novas injustiças, “(...) salvo casos de tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa humana e prejudicassem o bem do país.”<sup>259</sup> Esboçou assim uma reformulação da posição escrita em *Libertae Praestantimur* (1888), que havia sugerido que se obedecesse à Deus em caso de os homens perderem a razão (subcapítulo I.4). A passagem da *Populorum Progressio* foi citada em muitos documentos radicais nos anos 1970 na América Latina. Por fim, cabe destacar que o texto se afasta um pouco de um conteúdo moralizante<sup>260</sup> e abarca temas da “questão social” que, embora não muitos explorados, figuram na encíclica, como o racismo e os trabalhadores emigrados.

A encíclica de Paulo VI causou uma grande reação ao redor do mundo. Ficou famoso o editorial do jornal estadunidense liberal *Wall Street Journal* que a considerou “warmed-over Marxism”. Para o intelectual católico brasileiro Alceu Amoroso Lima (sob o pseudônimo de Tristão de Ataíde), essa foi a consagração da mensagem papal, visto que o jornal é um “ (...) órgão do capitalismo internacional e baluarte dos meios financeiros norte-americanos ...”.<sup>261</sup> A recepção que encontrou nos meios progressistas latino-americano talvez seja uma de suas expressões mais imperativas.

Na historiografia, podemos considerar o consenso sobre a importância da *Populorum Progressio* para a Igreja na América Latina, mas são divergentes as análises sobre as implicações dessa influência. O teólogo conservador espanhol Josep-Ignasi Saranyana considerou que a interpretação de que o Papa estava apoiando a revolução, ou que a subversão violenta fosse um dever cristão, não era sensata e se aplicava

---

<sup>259</sup> Ibid. p. 39.

<sup>260</sup> A contradição incorre na defesa da “família natural, monogâmica e estável (sic).” Ibid. p. 42.

<sup>261</sup> LIMA, Alceu Amoroso. *A Marcha Social da Igreja*. Op. Cit. p. 233.

somente a casos excepcionais.<sup>262</sup> A princípio concordamos com Saranyana, mas a questão deve ser melhor analisada. O autor considerou que grupos sacerdotais mais radicais oriundos dessa “exegese indevida” como o *Movimento Sacerdotal ONIS* (Peru), *Golconda* (Colômbia), *Cristãos para o Socialismo* (Chile) e *Sacerdotes para el tercer mundo* (Argentina), que foram em grande parte apoiados por Fidel Castro, como destacou o autor, consagraram a “manipulação do religioso com finalidade política.”<sup>263</sup> Entretanto é uma interpretação insuficiente atribuir a origem desses grupos, a “exegese indevida”, à uma má interpretação por eles empreendidas. Desconsidera-se nesse argumento as muitas demandas e contextos que foram canalizadas na formação desses movimentos – inclusive que seriam “justificadas” pela polêmica passagem da encíclica. Consideramos que a encíclica, vai ao encontro de prerrogativas já em curso na América Latina e em outras partes do mundo.<sup>264</sup> A “manipulação” do religioso com finalidade política, se mostra mais como uma nova interpretação do religioso em diálogo com o político.

Por outro lado, o historiador soviético Grigulévich, defendendo uma dissociação da caracterização do comunismo como “ideologia totalitária”, julgou que a Igreja pós-conciliar, tendo na encíclica *Populorum Progressio* uma de suas grandes expressões, buscou “reformular o comunismo”. De forma irônica, o autor diz que a Igreja almejou “asfixiar el comunismo com abrazos”, o sea, lograr con picardía lo que no ha podido conseguir por medio de la fuerza.”<sup>265</sup> Essa visão também nos parece parcialmente correta. Ao dissertamos sobre a encíclica *Rerum Novarum* e os primórdios da Doutrina Social da Igreja, também apontamos essa hipótese (Sub-capítulo 1.4). Entretanto, não a consideramos suficiente para explicar todo o envolvimento da Igreja com o Marxismo, ainda mais quando a temporalidade se desloca para o período pós-Conciliar (após 1965).

Entre a manipulação do religioso pelo político e a domesticação do político pelo religioso, seria prudente dizermos que é necessário olharmos caso a caso, e não

---

<sup>262</sup> SARANYANA, J. Cem anos de teologia na América Latina (1899 – 2001). São Paulo: Paulinas, 2005. p. 77.

<sup>263</sup> Ibid. p. 78.

<sup>264</sup> Recordamos aqui o que Saranyana e Grigulévich escreveram sobre a demanda que as Igrejas do terceiro mundo apresentaram frente ao Concílio Vaticano II – e poderíamos dizer, a Doutrina Social da Igreja, conforme dissertamos no começo desse tópico.

<sup>265</sup> GRIGULÉVICH, G. Op. Cit.p. 335.

trabalharmos nos extremos. Mas é possível ir mais além. Vemos à consagração de uma posição mais conservadora, do teólogo espanhol, e outra teoricamente progressista, do historiador soviético, mas a última também acaba recorrendo a um dogmatismo de esquerda. Dessa forma, corroboramos a análise da historiadora Pia Pagnelli, ao dissertar sobre a *Populorum Progressio* tendo em vista o desenvolvimento da Teologia da Libertação e a Conferência de Medellín, assinalando “(...) un momento de transición ya que aun se utiliza el concepto de desarrollo (y una concepción abstracta del hombre) pero comieza a aparecer la idea de liberación que pertenece al paradigma de la dependencia y que será adoptado por la nueva teología latinoamericana.”<sup>266</sup> Essa interpretação se confirma se levarmos em conta os outros dois documentos que selecionamos nos primeiros dois itens do presente capítulo, a *Declaración* da Conferência do Rio de Janeiro e a *Gadium et Spes*, do Concílio Vaticano II.

\*

A análise das encíclicas nos permite observar que a temática, mesmo o termo, Libertação, ainda era uma novidade nos pronunciamentos eclesiais, vindo a incorporar-se à documentação da Doutrina Social da Igreja nos anos seguintes, não por acaso, depois da Conferência de Medellín. Elas seguem, e de forma geral chegam a aprofundar, os temas e prerrogativas do Concílio Vaticano II, em especial da exortação *Gadium et Spes*. A sequência das três encíclicas não segue apenas um ordenamento cronológico, elas de fato vão se radicalizando ao longo da década de 1960, sendo a *Populorum Progressio* a mais progressista – aqui deve-se levar em conta também o contexto histórico em que cada uma foi escrita. As cartas encíclicas também devem ser levadas em conta na escrita da História da Igreja latino-americana pós-Vaticano II, pela ressonância que as palavras dos pontífices tiveram na América Latina – seja pela apropriação que agentes leigos e do sacerdócio fizeram delas.

## II. 5 A Tríade Latino-americana

---

<sup>266</sup> PAGNELLI, Pia. Desarrollo, dependencia y liberación: de la *Populorum progressio* al documento de Medellín. El camino hacia la teología de la liberación. *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, n° 7, Editorial Acceso Libre, Rosario, 2012. p. 92.

Nesse tópico, analisaremos três documentos muito expressivos do delineamento da Igreja latino-americana no final da década de 1960. Um acirramento que culminou em Medellín, mas que formou-se com uma intensidade progressiva. As conclusões de Mar del Plata, o *Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo* e a carta dos provinciais jesuítas latino-americanos, entre 1966 e 68, atestam os caminhos percorridos frente a uma realidade cada vez mais desafiadora. Abordaremos-nas em sequência.

As *Conclusões da X Assembleia extraordinária do CELAM* é fruto da referida reunião realizada em Mar del Plata (Argentina) entre os dias 11 e 16 de outubro de 1966. Presidida por Brandão Vilela (arcebispo de Teresina entre 1955 até sua transferência para Salvador em 1971), presidente eleito do CELAM entre 1966-72, essa assembleia do Conselho episcopal tem uma importância singular por ser a antessala de Medellín, realizado dois anos depois. As *Conclusões de Mar del Plata* também possibilitam uma aproximação com o pensamento do CELAM, visto que na I Conferência ainda não era um organismo formado. Os prelados do Conselho episcopal participaram das Conferências episcopais como membros do bispado latino-americano, cabendo ao CELAM a organização da Conferência, não a sua inteira sistematização. Na assembleia de entidade, ocorre o oposto, e a instituição se expressa.

Mar del Plata foi uma reunião extraordinária do CELAM, na qual se reuniu a cúpula do Conselho com os delegados nomeados por cada conferência episcopal. Dessa forma, acreditamos que os quadros que compuseram a Assembleia estão mais próximos ao Vaticano e das Conferências Episcopais Nacionais, portanto mais integrados aos organismos eclesiais, e podem ter incorporado em maior densidade as constituições conciliares e as orientações de Paulo VI. Medellín foi uma conferência de bispos dos mais diversos lugares e posições da América Latina, e podemos supor que realidades mais distantes daquelas as quais se destina os quadros mais “institucionalizados”, o que ajuda a entender o radicalismo de Medellín quando confrontada com Mar del Plata. Os objetivos de cada evento também devem ser considerados. A Assembleia do CELAM não tem a dimensão e estrutura de uma Conferência Episcopal, e elaborou um plano de atuação que deveria servir também a estrutura eclesial, ao próprio Conselho Episcopal, visto que o texto da Conferência almejava chegar a todos os bispos. Outrossim, ambos passaram pelo crivo de avaliação do Vaticano já que, hierarquicamente, não estão em posições tão díspares.

O texto final da X Assembleia extraordinária do CELAM é o primeiro volume da “Coleção documentos do CELAM”, no qual o Conselho episcopal Latino-Americano iniciou uma série de publicações, que incluem as Conclusões a que chegaram os diversos Seminários, Reuniões e Encontros, realizados pelos Departamentos do CELAM, coordenado pelo padre José de Ávila Aguiar Coimbra.

Embora tenha ocorrido em outubro, a introdução informou que até 8 de novembro o Departamento de Ação Social do CELAM acolheu observações e votos para apresentar uma versão “mais sistematizada e uniforme” à Pontifícia Comissão para a América Latina.<sup>267</sup> Aparentemente uma medida protocolar, a análise que fizemos da redação do documento das *Conclusões de Medellín e Puebla* indica que o texto pode ter sido modificado de modo a abrandar passagens polêmicas. O que temos certeza é que o documento, sintomaticamente, foi assinado em Roma (26 de novembro de 1966), o que nos leva a sugerir que os próprios redatores finais das conclusões de Mar del Plata deram maior importância a revisão final do documento e sua “uniformidade”, adquirida fora do espaço de debate, do que o sistematizado na cidade argentina.

O livro tem 8 tópicos, divididos em *Justificativa* (trechos dos documentos oficiais da Igreja, como pronunciamentos do Papa Paulo VI e do Concílio Vaticano II) e *Indicações práticas*, que postulavam medidas concretas para serem adotados pelo episcopado latino-americano. Esse modelo difere do adotado na *Declaración* do Rio de Janeiro, em 1955, e das Conclusões da Conferência posteriores de Medellín e Puebla, que não fazem esse apanhado de citações, e seguiram o método “ver, julgar, agir”.

As conclusões repetem muito do que foi afirmado pela constituição conciliar *Gadium et Spes*, como a necessidade de os sacerdotes estarem atentos aos “sinais do tempo” e contribuir para o desenvolvimento e integração da América Latina. Entretanto, nota-se uma tensão, ao longo do documento, entre uma ideia de desenvolvimento e certo aprimoramento do sistema, a necessidade de reavaliação profunda das estruturas da sociedade<sup>268</sup>. O próprio título das Conclusões exemplifica essa dualidade *Reformas básicas para a transformação das estruturas*.

---

<sup>267</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Presença ativa da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 7.

<sup>268</sup> Ibid. p. 16-17.

Defendemos a tese de que ocorreu uma radicalização do pensamento teológico, que culminou na Conferência de Medellín. Em Mar del Plata, conceitos a exemplo da tríade reforma-desenvolvimento-integração aparecem como o argumento central da inserção da Igreja na realidade latino-americana, próximo a uma corrente mais conservadora da Teoria da Dependência. Enquanto Medellín, apenas dois anos depois, utilizou outro eixo argumentativo, apoiando-se no conceito de Libertação e usando uma terminologia mais progressista, como transformação e mudança de estrutura.

Como parâmetro, na década de 1960 ganhou força na política latino-americana o modelo da Democracia-Cristã. Ativos na Europa, os democrata-cristãos começaram a ganhar projeção nesse contexto, com uma ideologia próxima à Social-Democracia. A reunião do CELAM em Fomeque propalou a Democracia-Cristã como o modelo de atuação política do clero na América Latina<sup>269</sup>, rejeitando o Marxismo e buscando uma humanização do Capitalismo, ou seja, uma crítica ao Sistema sem que embarcasse numa Revolução. Em 1956, nasceram os partidos Democrata-Cristãos no Peru e Guatemala, quatro anos depois no Paraguai, Panamá e El Salvador, além do chileno e venezuelo que já disputam eleições. Na primeira metade dos anos 1960, se tornaram um dos grandes partidos políticos no Chile, El Salvador e Venezuela.<sup>270</sup> Inicialmente composta por grupos “inteiramente conservadores”, com uma abordagem semelhante ao paternalismo da direita católica dos anos 1920 e 30, no meio da década de 1950, os democrata-cristãos chilenos radicalizaram certas posições, até em comparação com os congêneres europeus, como a redistribuição da riqueza em uma “sociedade comunitária”. Mas foram suplementados por um refluxo dos conservadores nos anos 1960, em um contexto de declínio das Democracias Cristãs no subcontinente.<sup>271</sup>

Em Mar del Plata, mais uma vez, nota-se um discurso ambíguo no tocante à propriedade privada, expôs uma abordagem inicial com uma crítica à realidade social e política, pendendo mais para o paradigma reformista do que de transformação das estruturas, tais como: Suporte a Reforma Agrária e uma “política de redistribuição de

---

<sup>269</sup>GOTAY, Samuel Silva. Op. Cit. p. 70.

<sup>270</sup> MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander. The progressive church in Latin America: an interpretation. In: MAINWARING, S. e WILDE, A. Op. Cit. p. 23.

<sup>271</sup> PIKE, Frederick B. O Catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias. In: AUBERT, R. et al. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo II. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 163.

terras”<sup>272</sup>; Crítica à modernidade, sintetizada nas cidades grandes, no caso latino-americano<sup>273</sup>; Fomento a uma “educação fundamental” que se complementa à criação de quadros técnico-profissionais, porém, não discute o conteúdo ou o método educacional<sup>274</sup>; etc.

Ainda que evitemos uma interpretação teleológica do documento emanado de Mar del Plata, isso é, lê-lo tendo em vista Medellín, é patente salientar que não há uma visão crítica estrutural ou mais elaborada do temário elencado pelos membros do CELAM. Essa busca, que talvez seja um dos motivos do êxito das *Conclusões de Medellín*, é uma ausência notória no texto da Assembleia. Conquanto, seus objetivos e natureza sejam diferentes, ao elencar de forma superficial esse rol, as *Conclusões* adquirem um caráter mais incipiente.

Mas o documento desvelou avanços. Ao dissertar sobre a nova dimensão da caridade, realocou-a para uma discussão de problemas estruturais da sociedade latino-americana. A caridade, embora não abandonada, foi eclipsada por um novo olhar para a questão social, que deveria se ater mais à “raiz” dos problemas. Recomendou, “Onde for o caso, fazer passar CARITAS da forma de simples organismo distribuidor para o plano educacional de promoção humana e comunitária.”<sup>275</sup> Nota-se o uso do termo “promoção humana”, expressão usada por teólogos próximos à linha desenvolvimentista.

Nas conclusões gerais, o documento requeria que cada Conferência Nacional criasse uma comissão par estudar detidamente as conclusões e aplicá-las<sup>276</sup>, demarcando que se trata de um novo momento da Igreja latino-americana, no qual se constituíram diversas Conferências Nacionais de bispos (em grande parte inexistentes quando foi realizada a I Conferência, uma década antes), articulando uma rede eclesiástico-institucional na América Latina, fomentada e auxiliada pelo próprio CELAM e em estrito contato com o Vaticano. Também comporta a lógica de que houve um esforço para emplacar as *Conclusões de Mar del Plata*. Isso pode ser atestado pelo seu próprio conteúdo, ao pedido as Conferências Nacionais e as cartas entregues, juntos aos

---

<sup>272</sup> Ibid. p. 18-19.

<sup>273</sup> Ibid. p. 22.

<sup>274</sup> Ibid. p. 26-27.

<sup>275</sup> Ibid. p. 30.

<sup>276</sup> Ibid. p. 37.

respectivos exemplares, ao Papa Paulo VI (30 de novembro de 1966), ONU (31 de janeiro de 1967) e OEA (1º de fevereiro de 1967).<sup>277</sup>

Durante a Assembleia de Mar del Plata, não houve uma indicação escrita da realização da Conferência Episcopal de Medellín, mas ela estava sendo articulada. Ao final da reunião, foi encaminhado ao Papa Paulo VI a proposta de realizar a II Conferência episcopal latino-americana. A ideia foi bem acolhida, mas Paulo VI aconselhou que fosse feita uma maior consulta ao clero da região, o que ocorreu em novembro de 1967, na XI Reunião anual do CELAM, em Lima.<sup>278</sup>

De forma geral, o texto possui um tom diferente da *Declaración* do Rio, não sendo tão alarmista, nem elencando os “inimigos da Igreja” – aqui a influência do Vaticano II é notória. Não obstante, nota-se uma dualidade no tocante à religiosidade popular, que deveria ser purificada, elevada, evangelizada, tornado-a autêntico sinal de fé, reconhecendo seu valor positivo.<sup>279</sup> A influência do Vaticano II e do Rio também é perceptível no incentivo ao trabalho dos leigos. Porém, a construção do valor da inserção do leigo no mundo passou por uma visão purista do papel da Igreja, que não deveria se dirigir ao temporal e a política, atendo-se exclusivamente ao homem<sup>280</sup>. A orientação pelo não engajamento do clero latino-americano deve levar em conta que muitos sacerdotes já estavam envolvidos em movimentos sociopolíticos em todo subcontinente.

Recordamos o caso de Camilo Torres, que morreu precisamente em 1966. Padre colombiano, tido como um dos percussores do Cristianismo da Libertação, estudou na Europa, onde teve contato com a Democracia-Cristã e o pensamento teológico renovado centro-europeu. Ao regressar à Colômbia, pautou um diálogo com o Marxismo, tendo uma destacada atuação política. Ingressou no Exército de Libertação Nacional (ELN), grupo guerrilheiro de inspiração marxista. Em *Mensaje a los Cristianos*, de 1965, expôs as razões que o levaram à guerrilha e explicou como sua atitude se articularia aos preceitos cristãos: “Abandonei os direitos e privilégios do clero, porém não deixei de

---

<sup>277</sup> As três cartas, e a Conclusões de Mar del Plata, são assinadas pelo presidente do CELAM, Avelar Brandão Vilela, o 1º vice-presidente, Pablo Muñoz Vega, o 2º vice-presidente, Marcos G. McGrath, e o presidente do Departamento de Ação Social do CELAM, Eugêncio de Araújo Sales.

<sup>278</sup> SARANYANA, J. Op. Cit. p. 60.

<sup>279</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Presença ativa da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1967. p. 32.

<sup>280</sup> Ibid. p. 35.



ser sacerdote. Acredito que me entreguei à revolução por amor ao próximo. Deixei de realizar missa para realizar esse amor ao próximo no terreno temporal, econômico e social.”<sup>281</sup> O padre Camilo Torres se tornou o mártir de uma nova Igreja que se formava na América Latina. Não constitui um grupo dentro da Igreja, ou escreveu obras que renovaram o pensamento teológico. Talvez o apelo da ação direta de Camilo Torres tenha sido ainda mais incisivo porque ocorreu às margens da estrutura eclesial, em um momento de crescimento da crítica de esquerda dentro e fora da Igreja. Daniel Viglietti, um dos grandes nomes da Canção Popular Uruguaia, escreveu *Cruz de Luz* para Camilo Torres. Cantada por Victor Jara e Chavela Vargas, expressou o martírio da opção política de Torres, tendo na sua morte a redenção de sua mensagem, que propagou em muitos padres, e leigos, na América Latina.

Donde cayó Camilo  
Nació una cruz,  
Pero no de madera  
Sino de luz (...)  
Lo llamaron bandido  
Como a Jesús (...)  
Camilo Torres muere  
Para vivir.<sup>282</sup>

Camilo Torres foi excomungado antes de sua morte e foi ocultado o lugar de seu sepultamento, talvez numa tentativa de evitar seu culto. Oficialmente, não consta como um mártir da Igreja latino-americana e justamente por não estar em constância com os cânones da Igreja também foi alvo de críticas, a exemplo da feita pelo presidente da Conferência Episcopal Colombiana, Dom Mario Rebollo, em 1979: “Não julgo suas intenções, porém ele estava em contradição com a Igreja, para a qual, segundo disse Paulo VI em Bogotá, a violência não é cristã nem evangélica.”<sup>283</sup> As “intenções” de Torres, para Rebollo, abstiveram-se de uma interpretação porque já incorreriam em uma

---

<sup>281</sup> TORRES, Camilo. Mensagem aos cristãos. In: LÖWY, Michael. *O Marxismo na América Latina – uma antologia e 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006. p. 311.

<sup>282</sup> VIGLIETTI, Daniel. Cruz de Luz. In: VIGLIETTI, Daniel. *Canciones para el hombre nuevo*. Montevideo: Orfeu, 1968. CD/LP, faixa 5.

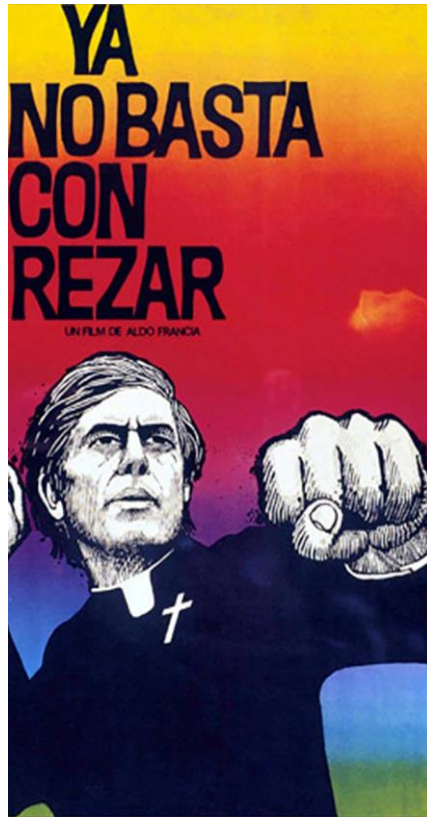
<sup>283</sup> REBOLLO, Mário. ?. Tv francesa fala de duas Igrejas. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 24 de jan. 1979, p. 7. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

“desconformidade doutrinal” que o condenaria. Todavia, Camilo Torres foi muito evocado pelos simpatizantes da Teologia da Libertação, a despeito de uma chancela oficial. A *cruz de luz*, erigida após a morte de Camilo, norteou parte da Igreja latino-americana para uma redefinição do conceito de Liberdade, além de estreitar os laços com organizações de esquerda. É um dos símbolos do contraste e do acirramento que viveu a Igreja latino-americana no período.

O filme *Ya no basta con rezar*<sup>284</sup> narra a tomada de consciência social e política do padre Jaime (Marcelo Romo) na cidade chilena de Valparaíso, no final dos anos 1960. Ambientado durante o governo de Eduardo Frei, o filme busca demonstrar a insuficiência da postura tradicional da Igreja Católica frente a desigualdade social. Podemos ver essa crítica no plano de fundo do governo democrata-cristão de Frei, que contava com o apoio dos católicos mais conservadores, e também pelo plano local da atuação da Igreja Católica, pelo padre antagonista a Jaime, conveniente com os poderosos da cidade costeira. Em meio à tensão na escala hierárquica entre os padres, adensa o engajamento de padre Jaime, que se envolve em um greve popular e toma partido junto as reivindicações sociais e políticas. A cena final do filme condensa o que seria uma trajetória de engajamento do padre Jaime. Inicialmente um sacerdote que se sensibiliza com as desigualdades sociais, passou a questionar-se e alinhou-se aos setores populares. Porém, não respaldava o uso da violência como forma de reivindicação, até que, quando a polícia reprime uma manifestação, o padre jogou o que parece ser uma pedra contra os policiais. A cena é congelada, personificando o próprio título da película, *Ya na basta con rezar*, e estampo os cartazes de divulgação do filme, como podemos ver abaixo.

---

<sup>284</sup> YA NO BASTA CON REZAR. Direção: Aldo Francia. Chile, Valparaíso. Pires: 1973. 35 mm (80 min.), color.



**Imagem 1. Poster do filme *Ya no basta con rezar* (1973)** <sup>285</sup>

É um exemplo interessante de como o debate sobre engajamento, relação com a Política e uso da violência estavam na ordem do dia de muitos padres católicos na América Latina.

Outra expressão desse debate e transformação foi o *Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo*. Publicado em 15 de agosto de 1967, assinado por 17 bispos provenientes de países do “terceiro mundo”: 9 da América Latina (sendo 8 brasileiros), 4 asiáticos, 2 africanos e 1 da Europa Oriental (antiga Iugoslávia) e Oceania. O primeiro signatário e grande articulador do documento, foi o então bispo de Recife Dom Helder Câmara, de grande prestígio no episcopado brasileiro e latino-americano. O manifesto não integra nenhuma instância oficial da Igreja Católica, foi uma iniciativa de alguns bispos. Difere da Conclusão de Mar del Plata, um documento interno do CELAM, e das resoluções conciliares do Vaticano II e das encíclicas papais dos anos 1960, tratadas anteriormente. Todavia, existe um diálogo com esses outros documentos, já que o Manifesto foi escrito por sacerdotes, inseridos (e alguns partícipes) dos movimentos mencionados no

---

<sup>285</sup> Autoria desconhecida. 1 Fotografia digital (réplica), color Disponível em: <<<http://www.imdb.com/title/tt0130375/mediaviewer/rm337699840>>>. Acessado em 03/11/2017.

Capítulo II. Dessa forma, embora não seja um documento oficial da Igreja, integra esse momento de transformação da Igreja latino-americana (e mundial). Uma pretensa marginalização de sua natureza, não deve refutar os desígnios de sua constituição.

O *Manifiesto* citou a Bíblia (12 vezes) e intervenções de prelados no Concílio Vaticano II (4), mas chama a atenção o destaque devotado a *Populorum Progressio* (9). O vocabulário usado pelo documento difere dos documentos oficiais, por exemplo ao chamar os povos do terceiro mundo de “proletários da humanidade”, ao defender que a religião “não é o ópio do povo”, em frases como “no, Dios no quiere que haya ricos que aprovechen los bienes de este mundo explotando a los pobres.”<sup>286</sup> e na incorporação do termo “Libertação” ao texto.

Fez-se um apelo ao “resgate da Igreja”, considerando que após o Concílio houve um enérgico apelo para que a Igreja não estivesse ao lado do dinheiro, aproximando-se do *Pacto das Catatumbas*, firmado em 1965. O texto diz que se deve “(...) liberar nuestras Iglesias de toda servindubre respecto de las grandes finanzas internacionales. No se puede servir a Dios y al dinero.”<sup>287</sup>, uma certa radicalização do Pacto, que influi em um chamado para o engajamento da Igreja. Esse engajamento inclui: denúncia das estruturas injustas, que no *Manifiesto* é cabalmente denominado, Capitalismo, com o qual a Igreja “con el préstamo a interés legal y sus otros usos, poco conforme con la moral de los profetas y del Evangelio”<sup>288</sup>; e, no tópico “Hacia el Socialismo”, na defesa de um Socialismo Cristão: “Los cristianos tienen el deber de mostrar que “el verdadero Socialismo es el cristianismo integralmente vivido, en el justo reparto de los bienes y la igualdad fundamental.”<sup>289</sup> Uma postura que redimensiona a questão da propriedade privada (postura típica da Doutrina Social da Igreja), embasavam uma crítica direta ao Capitalismo e a promoção de um Socialismo Cristão, um dos pontos mais sensíveis do manifesto. Quanto ao Socialismo, podemos considerar que há uma margem dúbia de interpretação, já que o texto fala que o Cristianismo vivido na sua integralidade supriria a especificidade da reivindicação ideológica do Socialismo, o que poderia significar um esvaziamento político das ideias socialistas, mas ao citar “el justo reparto de los bienes”,

---

<sup>286</sup> CAMARA, Helder *et al.* *Manifiesto de los obispos del tercer mundo. Punto final* – Documentos. Marte, 19 de diciembre de 1967. Santiago, Chile. p. 5.

<sup>287</sup> Ibid. p. 2-3.

<sup>288</sup> Ibid. p.4

<sup>289</sup> Ibid. p. 4 O texto cita a intervenção do patriarca Maximos IV Saigh no Concílio Vaticano II, em 28 de setembro de 1965. Sírrio (nascido quando Alepo fazia parte do Império Otomano), entre 1947 e 1967 foi Patriarca de Antioquia e todo o Oriente, Alexandria e Jerusalém dos Melquitas.

dá a entender, ainda que parcialmente, um diálogo com o Socialismo, rejeitando o direito à propriedade privada – esse ponto também é contraditório, porque mesmo na defesa da propriedade privada, a Igreja Católica não se opunha a uma ideia de promoção da igualdade. Ainda que o texto tenha essas ambiguidades, devemos considerar que essa pode ter sido uma estratégia dos redatores para que não se opusesse totalmente à Doutrina Social da Igreja. A tese de que essas palavras são parte de um movimento de transformação do pensamento teológico latino-americano, foi o *Movimiento de los Obispos del Tercer*, na Argentina, sob o qual discorreremos no sub capítulo IV. 2 Igreja, Marxismo e Liberdades.

O documento termina com a profética frase, retirado de Lucas (21-23) “Poneos de pie y levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima.”<sup>290</sup>, enfatizando os direitos que os povos pobres possuíam de reivindicar o fim da exploração e que haja maior igualdade na distribuição da riqueza. O *Manifiesto de los obispos* colocou a margem o discurso da caridade e da resignação, e do desenvolvimentismo, adotando uma postura quase revolucionária, alicerçada numa visão de “nova humanidade”, no qual a radical revolução seja não só interior e espiritual, mas também social e corpórea. Ao conclamarem os povos oprimidos a se colar de pé e levantar a cabeça, os bispos esboçaram uma das grandes premissas de Medellín, que a revolução, ou melhor, o que a Igreja entendia como revolução, deveria ser feita justamente pelos pobres, uma mudança muito significativa da atuação sociopolítica almejada.

O texto não fez recomendações pastorais específicas, nem consideramos que esse tenha sido seu objetivo. Pauta-se muito mais na demarcação de uma posição até então pouco difundida, mas que se fazia necessária, segundo seus signatários. O descompasso entre as práticas das Ações Católicas e os documentos eclesiais parece ter encontrado aqui, finalmente, certo contraponto, assinalando uma fase de radicalização do clero, notadamente o latino-americano.

Nesse sentido, o modelo de evangelização pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) parace um bom parâmetro dessa postura, visto que é crítico ao Capitalismo, busca um “resgate da Igreja”, a partir da criação de núcleos descentralizados, populares, que convergiam a ação evangélica com a conscientização sócio-política. As CEBs foram organizações da Igreja popular caracterizadas pela liturgia simplificada, discussão de problemas políticos locais, estrutura menos hierárquica e proximidade com as classes

---

<sup>290</sup> Ibid. p. 6.

populares<sup>291</sup>. Surgiram no final dos anos 1960 e tiveram um grande crescimento nas décadas de 1970 e 1980 em praticamente toda a América Latina. A liturgia foi adaptada ao novo ambiente de celebração, próximas ao cotidiano e despojada de elementos de opulência. Frei Betto lembrou que:

É comum ver celebrações em que os vasos litúrgicos são simples cuias; a toalha do altar, uma rede ou manta sobre tosca mesa de uma casa; o ofertório, à base da oferta de produtos plantados e colhidos pelas participantes. Quantas vezes não participei de celebrações em que o pão eucarístico era o mesmo pão que compramos na padaria e comemos diariamente. A seu lado, na mesa, viam-se ferramentas, jornais, abaixo-assinados, carteiras de trabalho e outros objetos que simbolizam a vida concreta da comunidade.<sup>292</sup>

Tanto as CEBs como o *Manifesto* parecem mais próximos à perspectiva de renovação conciliar, sendo esse processo de radicalização melhor explicitado na carta dos provinciais da Companhia de Jesus da América Latina, que se reuniram no Rio de Janeiro em maio de 1968, sob o tema “Apostolado e Desenvolvimento”. Os jesuítas compõem uma Ordem religiosa (clero regular) da Igreja Católica, fundada no século XVI e atuante na América Latina desde a Colonização. Desde 1965, o espanhol Pedro Arrupe era o Superior-geral da Companhia de Jesus – ou “Papa Negro”, como às vezes é chamado pela vestimenta negra e o grande poder que concentra. O encontro realizado no Rio, poucos meses antes da Conferência de Medellín, compõe um panorama da escalada progressista de parte do clero latino-americano.

Os jesuítas devem obediência unicamente ao Papa, não participando da burocracia-hierárquica do clero secular, o que pode ajudar a compreender certa “liberdade” dos membros da Companhia. De forma geral, no final da década de 1960, tinham posições progressistas, como pode ser visto na revista que a Companhia de Jesus

---

<sup>291</sup> Na síntese de uma reunião ocorrida na comunidade de São Marcos, Jardim Santa Margarida, em São Paulo, no dia 15 de março de 1973, ao discorrerem sobre a missa e a liturgia da palavra, os participantes disseram: “A missa é reunião de amigos. Ela supõe amor e amizade entre nós. (...) Meditar a sério a escritura é tomar compromisso de viver como Cristo viveria hoje em nossas casas, bares, cinemas, oficinas, bairros.” (Síntese de Reunião. Comunidade de São Marco – Jardim Santa Margarida. 1973. Fundo Santo Dias. A. D. \_ P006. CEDEM, Unesp). Não se busca viver como Cristo viveu, ou aceitar uma interpretação literal e despolitizada do evangelho, mas refleti-lo enquanto suporte fundamental na libertação.

<sup>292</sup> BETTO, Frei. *O que é Comunidade Eclesial de Base*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985. p. 64-65.

ediava no Chile, *Mensaje*. Alguns analistas consideram que um artigo publicado na revista *Mensaje*, em 1962, “which called for church involvement in a revolution leading to a complete break with Capitalism”<sup>293</sup>, pode ser considerado um dos eventos que datam o aparecimento da “Igreja ativista”, no bojo do Concílio Vaticano II. Dois números da revista haviam abordado a Revolução na América Latina<sup>294</sup>, e os jesuítas encabeçavam diversas ações junto aos leigos e de ação social. O texto tem introdução e quatro tópicos, não muito extensos: Libertar o homem da escravidão, Posição clara de defesa da justiça social, Educação e serviço à sociedade e Renovação interior. Com pouca abordagem doutrinal, mais voltado para a ação pastoral, também podendo ser concebido como um manifesto da Ordem, o texto possui poucas citações - o documento mais referido foi a encíclica de Paulo VI *Populorum Progressio*, assim como o *Manifesto*, o que é muito importante para apontar um caminho de recepção do documento de Paulo VI na América Latina, que terá um papel decisivo nas *Conclusões de Medellín*.

O presente latino-americano era tido como uma época de urgência, pelos graves problemas sociais que afetavam a região. “A época que vivemos na América Latina é um momento da história da salvação. Por isso nos propomos dar a este problema uma prioridade absoluta.” O comprometimento que os membros da Companhia advogaram devem estar em toda “existência temporal”, mas com o único critério da mensagem evangélica.”<sup>295</sup> Os jesuítas compreenderam que deveriam participar desse momento que julgavam histórico, para não incorrer em “erros do passado”, como o próprio texto advertiu. Essa postura engajada é tida como uma profunda renovação.

Entretanto chama a atenção o tópico dedicado a Libertação, tido como o objetivo primordial da ação evangélica. Por Libertação, os jesuítas definiram aspectos terrenos, que configurariam formas de escravidão: “(...) a falta de recursos mínimos e de alfabetização, o peso das estruturas sociais que tiram sua responsabilidade na vida, a

---

<sup>293</sup> PRIZEL, Ilya. *Latin America through soviet eyes The evolution of Soviet perceptions during the Brezhnev era 1964 - 1982*. Cambridge: Cambridge university Press, 1990. p. 74.

<sup>294</sup> Publicados em 1962 e 1963, “La Revolución en América Latina” e “Reformas revolucionárias en América Latina. El punto de vista Cristiano”, que Grigulévich considerou “(...) actitude de la Companhia de Jesus hacia la revolución en América Latina.” GRIGULÉVICH, J. Op. Cit. p. 342.

<sup>295</sup> CARTA DOS PADRES PROVINCIAIS DA COMPANHIA DE JESUS DA AMÉRICA LATINA. 15 de maio de 1968. In: Marins, José (org.) *De Medellín a Puebla – a práxis dos padres da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. Nota de rodapé 7. p. 49. e *CARTA DOS JESUÍSTAS DA AMÉRICA LATINA. Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Jul. 1968. v.01. f. 01. p. 81 – 85. (pasta 01).



concepção materialista de existência.”<sup>296</sup> Não foi elencado nenhum elemento espiritual, ainda que os mesmos devessem ser tratados com o propósito evangélico. A conceituação de Libertação esboçada na carta abriu caminho para o entendimento da estrutura social como um pecado que afligia os mais pobres na América Latina. Todavia, no final do documento, apontou-se que “Nunca se realizará a construção de uma sociedade mais humana, se formos incapazes de dar esta contribuição divina, sem a qual toda construção humana se torna desumana.”<sup>297</sup> Dessa forma, a perspectiva de transformação (não se fala em Revolução) é humanizada pela fé, mas essa ação transformadora, de libertação, ocorreria na Terra, para os problemas aqui vividos.

Essa concepção foi acompanhada de uma autocrítica importante da ação jesuítica, ainda que não se aborde o período colonial, mas a conjuntura atual. Nesse sentido, pregou-se que “despojarmos, com abnegação, de toda atitude aristocrática ou burguesa.”<sup>298</sup> Essa passagem aponta dois termos que pouco apareciam nos discursos eclesiásticos, a aristocracia e a burguesia, antes compreendidos como “elites”, e a necessidade de despojar-se dessas classes para assumir o compromisso com os mais pobres.

A inovação léxica, conceitual e política nas *Conclusões de Mar del Plata*, no *Manifesto* e na carta dos jesuítas são significativas, envolvendo diferentes nuances que se contradizem, mas também se complementam: o tom crítico tanto à Igreja como à sociedade e o pedido por um maior envolvimento com os processos de transformação são abordados nos três, desde a posição conservadora de Mar del Plata até os dois posteriores, que incentivam o engajamento do clero e que são mais críticos ao passado de atuação da Igreja; um breve diálogo com posturas marxistas é visível no *Manifesto* e talvez na carta dos jesuítas; expressões como “proletários da humanidade”, “nova consciência latino-americana”, “erros do passado”, “despojar de atitudes aristocráticas e burguesas”, são novidades na escrita eclesiástica latino-americana – quiçá mundial. Mais o principal motivo para a seleção desses três documentos é que, publicados com apenas um ano de diferença, demonstram três abordagens da Libertação: em Mar del Plata a ausência, embora tenha utilizado o termo “promoção humana”, o que inclusive nos auxilia a entender a forma como o texto tentou conciliar o desenvolvimentismo com uma postura mais radical; no *Manifesto* é uma expressão marginal, mas acompanhada

---

<sup>296</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>297</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>298</sup> *Ibid.* p. 50.



uma crítica a ação da Igreja e da realidade que comungam com uma postura progressista; e por último, a carta dos jesuítas, que elegeu o conceito de Libertação como norteador da ação evangélica na ação social. O chamado para a II Conferência Latino-americana estava lançado.

### Capítulo III – DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO: MEDELLÍN, 1968

*Tú que manejas el curso de los ríos  
Tú que sembraste el vuelo de tu alma  
(...)*

*Líbranos de aquel que nos domina  
En la miseria tráenos tu reino de justicia  
E igualdad sopla como el viento la flor de la quebrada  
Limpia como el fuego el cañón de mi fusil*

**Victor Jara**<sup>299</sup>

Esse capítulo aborda um evento e um movimento de grande importância na Igreja latino-americana: a II Conferência Episcopal da América Latina, realizada na cidade de Medellín (Colômbia) em 1968 e a Teologia da Libertação. São elementos indissociáveis, embora a Conferência fundamente parte do que se sistematizou na corrente teológica. A relação entre eles pode ser delimitada pela ressignificação do conceito de Libertação, tema que permeia as conclusões emanadas da Conferência e que embasou muitas prerrogativas dos “teólogos da libertação”. Dessa forma, nesse contexto podemos observar o protagonismo que o conceito de Libertação adquiriu no pensamento teológico latino-americano, o que não caracteriza uma total ruptura com o debate que, desde a I Conferência em 1955, passou a pautar questões de cunho social e político e uma renovação da Igreja, tendo o Concílio Vaticano II como grande expressão.

A Libertação foi conceituada numa perspectiva dialética: imbricando a perspectiva escatológica à histórica, a produção teórica à práxis, o referencial eclesial às Ciências Humanas e Sociais, a renovação interna da Igreja à inserção social, o Paraíso à Revolução. A preocupação com o homem latino-americano, enquadrado na sua cultura, história, realidade, criou um senso de responsabilidade histórica, e a missão da Igreja não poderia abster-se de pautar esse devir. Perscrutar o caminho da Libertação como redenção do homem, não poderia desvincular-se da mudança das estruturas tidas como injustas. Nesse contexto, também podemos observar a dialética na perspectiva libertadora: revolucionou-se a ideia de Paraíso, como a idílica expressão da natureza, buscando-o na realidade terrena, mas também concebendo o Paraíso como lugar de transcendência e dissolução das contradições da vida humana, passando a habitar a

---

<sup>299</sup> JARA, Victor. Plegaria a un labrador. In: JARA, Victor. *Pongo en tus manos abiertas ....* Santiago: DICAP, 1969. LP, faixa bônus, n.13. (3min 4s).

quimera da Revolução. O arquétipo dessa Libertação também envolveu contrastes e apropriações díspares. A Conferência de Medellín e esse primeiro momento de afirmação da Teologia da Libertação devem ser entendidos dentro dessa lógica.

O Capítulo está dividido em 4 partes: Primeiro abordamos a Conferência, sua preparação, o documento de base e debates que criaram o ambiente em que se desenvolveu Medellín, assim como a estrutura da II Conferência, participantes e meandros nos seus 14 dias de realização. Na sequência, tratamos das *Conclusões de Medellín*, isso é, os textos que as 16 comissões de bispos escreveram, compondo um dos mais importantes documentos eclesiais da Igreja latino-americana. Nessa segunda parte, demarcamos um espaço para debatermos com mais detalhes o conceito de Libertação dialética, que acreditamos estruturar as *Conclusões*. Por fim, discorreremos sobre a Teologia da Libertação e a “práxis”, no debate sobre sua vinculação com Medellín, já que a compreendemos na relação que expusemos acima. Não buscamos expor o pensamento teológico dos autores dessa linha teórica de forma a esgotá-lo, mas apresentar alguns tópicos que nos parecem importantes e entendê-lo como um movimento, desencadeado, em alguma medida, por Medellín. Atualmente existe sobre a Teologia da Libertação uma volumosa bibliografia, parte da qual citamos no decorrer desse capítulo. As apropriações de Medellín também serão abordadas no Capítulo IV, mas num outro momento, no qual ocorreu o acirramento das tensões dentro e fora da Igreja latino-americana, quando a realização da III Conferência, em Puebla (México), começou a ser preparada.

### III.1 Antecedentes

A ideia de realizar uma segunda conferência episcopal latino-americana ocorreu no bojo das discussões do Concílio Vaticano II, tendo sido formalmente proposta na IX Reunião do CELAM, em 1965, no Vaticano.<sup>300</sup> A ideia ganhou força, conforme se vê no pedido feito pelos bispos latino-americanos para Paulo VI no encerramento da Assembleia de Mar del Plata, em 1966. Nesse ínterim, faleceu o presidente do CELAM, Dom Manuel Larraín, eleito em 1963, entusiasta da Conferência de Medellín,

---

<sup>300</sup> POSADA, Carlos Augusto Mesa. Medellín 1968. Cuarenta años del CELAM. *Anuario de Historia de la Iglesia*. Pamplona, Universidad de Navarra, Vol. V, 1996. p. 416.

assumindo o brasileiro Dom Avelar Brandão Vilela, que prosseguiu a tarefa de preparação do encontro eclesial. A aprovação do Papa tardou a chegar, e durante o ano de 1967 houve certa apreensão por parte do clero latino-americano. A demora foi atribuída aos pareceres dos dicastérios da Cúria<sup>301</sup>, mas a resposta positiva veio a tempo de começar os preparativos ainda em 1967. Na reunião do CELAM realizada em Lima (novembro de 1967), foram deliberadas questões referentes à Conferência, sendo o tema escolhido: “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”, demonstrando o intento de inserção da Igreja na realidade latino-americana, respaldada pelas resoluções conciliares - o mais importante evento da Igreja Católica no século. Sob essa dupla motivação, a recepção do Concílio e a realidade em que se insere, estaria alicerçada a Conferência de Medellín. Na reunião de Lima, também foi eleito Dom Eduardo Pirôncio secretário-geral do CELAM, que teve um papel de destaque nas articulações de Medellín.

O Documento de Trabalho, redigido pelo CELAM nos últimos meses de 1967, foi entregue no começo de 1968 aos bispos participantes. O documento tinha cinco grandes eixos: Sinais do tempo; Interpretação cristã desses sinais; Igreja e promoção humana; Evangelização e crescimento da fé; e, Igreja visível e coordenação pastoral. O texto base não teve uma recepção unânime, sendo qualificado num espectro que ia desde adjectivá-lo como “forte” a “pouco incisivo” sobre os males da América Latina.<sup>302</sup>

Cabe aqui destacar uma polémica na Igreja brasileira referente ao documento base de Medellín. José Coblin, professor do Instituto Teológico do Recife (ITR) redigiu junto com seus estudantes críticas ao Documento de base, que teria sido feito a pedido de Dom Helder Câmara. Todavia, o documento foi publicizado. *Notas sobre o documento básico para a II Conferência Geral do episcopado latino-americano*, de 1968, trazia um rol de críticas e sugestões, apresentando, ainda, análises e planos de atuação. Pragmático e contraditório, prosseguiu na legitimação do uso da violência, mas até como uma estratégia de controle interno para garantir um progresso espelhado nos países desenvolvidos. Serbin destacou que o ITR viveu um radical experimento na formação seminarista no final da década de 1960, enfatizando a importância do laicato,

---

<sup>301</sup> PADIN, Candido. *A Conferência de Medellín – renovação eclesial*. São Paulo: LTr, 1999. p. 12.

<sup>302</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. 1955-1979 três Conferências Gerais do CELAM e uma Igreja ante o desafio da transformação na América Latina. *Religião e Cultura*, São Paulo, Vol. VI, nº 12, jul./dez. 2007, p. 14. e PADIN, C. Op. Cit. p. 14.

fazendo uso das Ciências Humanas e da Teologia da Libertação nos cursos. Num modelo descentralizado, os seminaristas atuavam em comunidades de base e se integraram na mobilização social e política no contexto da Ditadura brasileira.<sup>303</sup>

O documento do ITR recomendou que se levasse mais em conta a história latino-americana, criticando o projeto desenvolvimentista, numa perspectiva claramente revolucionária. Chama a atenção também o termo “raça inferior” para designar os dominados nesse processo. “Na América Latina não se pode falar em desenvolvimento sem previamente realizar uma revolução social, que leve à destituição da aristocracia dominante e ao advento da raça inferior.”<sup>304</sup> O documento prossegue na caracterização da Igreja como presa ao passado e numa condição de subdesenvolvimento, sendo bastante contundente na crítica à negligência da Igreja com os “marginalizados”. Entretanto, a tomada de poder revelaria a existência de um governo controlador, absoluto e punitivo, para promover as necessárias reformas, ainda mais radical do que a ditadura do proletariado marxista – talvez porque o documento estivesse levando em conta a “realidade latino-americana”. “Para a arrancada o governo será autoritário e ditatorial. Não se pode fazer reformas radicais consultando a maioria: pois a maioria prefere “sombra e água fresca”...”<sup>305</sup> O advento de um poder revolucionário se constituiria por uma nova consciência, onde se faria necessário descobrir uma forma de sensibilização das necessidades dos países subdesenvolvidos, que “(...) não excluam medidas militares nos casos extremos. (...) Sem medo, não se poderão arrancar dos ricos as concessões necessárias”<sup>306</sup>. Esse nos parece uma postura controversa, visto que o Brasil vivia desde o Golpe militar de 1964 sob um Regime Militar, no qual a violência como forma de obter “concessões necessárias” era uma prática de Estado. Há de se considerar o debate que a oposição ao regime travou sob a viabilidade e legitimidade do uso da violência contra a Ditadura, mas não problematizaremos esse ponto.

No tocante ao plano eclesiástico, as *Notas* prosseguem numa crítica provocativa. Pregando uma estrutura eclesiástica centralizada (para ação) e colegiada (para as

---

<sup>303</sup> SERBIN, Kenneth. *Padres, celibato e Conflito social – Uma historia da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 245 – 248.

<sup>304</sup> COBLIN, José. Notas sobre o documento básico para a II Conferência Geral do episcopado latino-americano. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1968, v.01 especial. p. 452- 466. (pasta 01). p. 453.

<sup>305</sup> Ibid. p. 460.

<sup>306</sup> Ibid. p. 464.

decisões), pois “A experiência mostra que a unanimidade se consegue nas conferencias episcopais e de religiosos somente quando se trata de declarações de princípios sem aplicação concreta. Evitam-se os problemas concretos porque se sabe que vão suscitar oposições insuperáveis.” A unanimidade que Medellín poderia construir, por essa interpretação, seria falsa, pois a aplicação desses princípios demandaria uma ação centralizada para superar as oposições. Lançou, dessa forma, um desafio para a Conferência de Medellín, para que as orientações para Igreja Católica latino-americana não se restringissem à redação das Conclusões, e sim motivassem, impulsionassem a preparação para uma Revolução na América Latina. Observa-se uma mudança no que seria a missão da Conferência, e da própria Igreja, nesse contexto, pois a ideia de Revolução obliterou outros propósitos.

Sobre os bens da Igreja, cabe transcrever o parágrafo que abordou o assunto, pois foi uma interpretação radical e interessante.

Um gesto significativo seria a distribuição imediata aos pobres de todos os bens eclesiais improdutivos (terras não cultivadas, prédios insuficientemente utilizados). Esse gesto não seria nada heroico, seria apenas gesto de justiça. Pois, de acordo com a doutrina social da Igreja, a propriedade privada é ilegítima quando não contribui para o bem comum. Atualmente muitas instituições estão pecando contra o bem comum. Seria apenas restituir aos pobres o que lhes pertence “ex iustitia”. Gesto mais significativo seria a distribuição aos pobres dos bens acumulados com fins de capitalização. Como denunciar os males do capitalismo quando as instituições eclesiais dão exemplos de capitalismo, e muitas vezes do capitalismo mais anti-social (casas ou prédios de apartamentos, terras arrendadas, etc., participação em bancos, casas comerciais, etc.). Isto, sim, seria sinal.<sup>307</sup>

O documento usou princípios da Doutrina Social da Igreja e buscou aplicá-los à realidade latino-americana, pregando uma descapitalização do patrimônio eclesial, um “gesto de justiça”, para que a Igreja não incorresse na contradição de denunciar o Capitalismo quando se beneficia do mesmo. Esse posicionamento mais crítico e revolucionário pode ser visto como uma curva acentuada do movimento da Igreja dos Pobres, no bojo do Vaticano II, com grande impacto na América Latina. De toda forma, visto em seu conjunto, *Notas sobre um documento básico* criticou o que acreditou ser o caminho que Medellín assumiria, talvez porque em retrospecto havia a *Declaración* de 1955. Também é prova da demanda que pressionava os bispos latino-americanos dentro

---

<sup>307</sup> Ibid. p. 466.

da Igreja Católica, numa interpretação bastante progressista da Doutrina Social da Igreja e no afã de que os próximos passos da Igreja no subcontinente fossem direcionados à Revolução.

Conforme relatamos, esse documento causou polêmica na Igreja brasileira, mais precisamente no Nordeste, quando foi divulgado. As *Notas* provocaram um *Manifesto ao povo brasileiro*, assinado por três bispos nordestinos (D. Antonio A. Moraes; D. Geraldo P. Siguid; D. Antonio C. Mayer). Foi um manifesto formal ao documento: das críticas à Igreja (majoritariamente) e às considerações sociopolíticas, como a caracterização da América Latina como “egoisticamente aristocrática”. Citando uma “campanha de desmoralização do Governo e das Forças Armadas”, seus signatários declararam: “rejeitamos todas as manobras comunizantes (...) só na fiel aceitação e observância dos princípios tradicionalmente ensinados pela Igreja que está a verdadeira via de salvação...”<sup>308</sup> Cabe destacar que aqui se apresenta um grupo da Igreja Católica brasileira, que inicialmente apoiou o Golpe de 1964, mas envolveu diversas matizes na sua relação com o governo ditatorial, da veemente oposição ao apoio informal – ainda que menos evidente ao longo dos anos. Em 1968 esse debate era bastante acirrado, e as críticas à Igreja e as análises sociais e políticas revolucionárias eram tidas como “manobras comunizantes”, em sentido similar ao usado pelos militares ao acusarem João Goulart quando da sua deposição em 1964. O apoio ao governo autoritário brasileiro veio acompanhado do endosso aos “princípios tradicionais da Igreja”. José Delgado, reconhecendo que houve uma “intenção malévola” na divulgação do documento do Instituto Teológico do Recife (ITR), considerou que isso não deveria impedir o debate. Provavelmente referindo-se ao *Manifesto*, afirmou: “Mordam-se os reacionários de todos os tipos, sem exceção de alguns católicos de olhos fechados. Causa-nos pena, dizê-lo.”<sup>309</sup>

Ao final, o próprio Jose Coblin declarou que houve alarde na recepção do documento, visto que era provisório, destinado ao debate dentro do ITR. A polêmica teria feito com que as *Notas* se transformassem “(...) em arma de subversão da Igreja e

---

<sup>308</sup>MORAES, Antonio A; SIGUAD, Geraldo P; MAYER, Antonio C. Manifesto ao povo brasileiro. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1968, v.01 especial. p. 449- 451. (pasta 01). p. 451.

<sup>309</sup> DELGADO, José. Valor de um documento. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1968, v.01 especial. p. 466- 468. (pasta 01). p. 468.

da sociedade inteira (...) o perigo está no meio da cidade.”<sup>310</sup> Porém, Coblin abrandou os contornos do debate. O documento teria feito, apenas, sugestões de reformas à Igreja (que outras pessoas já haviam feito), desmitificando a ação violenta, de Cuba e Guevara, mas também a Democracia-liberal e as eleições democráticas.

Coblin conclui afirmando que nas *Notas sobre o Documento Básico* de Medellín “Nem sequer se põe em questão a legitimidade da Revolução de 1964 (sic) – plenamente reconhecida pela Igreja naquele tempo – menos ainda a legitimidade indiscutida do governo atual do Brasil.”<sup>311</sup> Talvez esteja sendo irônico quanto à Revolução de 1964 (sic) ou a legitimidade da Ditadura, ciente das tensões que a Igreja enfrentava em meio ao autoritarismo do Estado. Não nos parece reflexo de uma crítica elaborada sobre o assunto, visto o perfil do Instituto e as posições políticas que o documento assumiu. Coblin parece ter sido levado por uma retórica eclesial na qual as intenções são retratadas de forma positiva, as consequências, quando tomam volume, exageradas, e a virtude das convicções ficam emaranhadas nas tradições, restrições e contextos<sup>312</sup>. Acima de tudo, nos parece a atitude de alguém que conhecia o “outro lado”, sabia que diante da arbitrariedade não caberia redigir muitas *Notas*. É preciso recordar que esse debate antecedeu as Conclusões de Medellín, o desenvolvimento da Teologia da Libertação e um posicionamento mais contundente da Igreja Católica na oposição à Ditadura brasileira. Nesse sentido, torna-se imperativo abordar Medellín como o estabelecimento de um “marco”.

Entretanto, no caso do ITR, Medellín não bastou para “blindar” o movimento que agitou a capital de Pernambuco. Com a intensificação do autoritarismo do regime brasileiro, ao longo dos anos 1970 houve uma grande repressão à Igreja como um todo – sendo a nordestina um alvo em relevo. Dom Helder Câmara não poderia mais ser citado na mídia e Coblin, que era belga, foi proibido de retornar ao Brasil em 1972. Cabe lembrar que em 1969, Antônio Henrique Pereira Neto, aluno do Seminário Regional do Nordeste, foi o primeiro padre a ser morto pelos militares durante a

---

<sup>310</sup> COBLIN, José. A propósito de um documento que se torna fantasma. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1968, v.01 especial. p. 451- 452 (pasta 01). p. 452.

<sup>311</sup> Ibid. p. 452.

<sup>312</sup> O próprio título de seu texto, “A propósito de um documento que se torna fantasma”, indica que certas críticas se tornavam fantasmas (assustadoras, nocivas) uma vez que estavam inseridas nos muros da Igreja. Invertamos o que nos pareceu o sentido principal do enunciado, se tornariam fantasma porque desaparece quando comparado seu real valor com as especulações.



Ditadura. As intervenções diretas nos rumos da Igreja pernambucana, assim como a repressão pelo aparelho do Estado, levaram ao fechamento do Seminário em 1976 (reaberto posteriormente) e permeou toda a atuação do importante Instituto de Teologia do Recife.<sup>313</sup>

Ainda nos preparativos para a II Conferência, um grupo de 663 padres latino-americanos (principalmente da Argentina, Brasil e Uruguai) redigiu uma carta com reflexões destinadas aos bispos reunidos em Medellín. Ao contrário das *Notas*, não criticaram o Documento de Base abertamente, pelo contrário, o utilizaram, talvez estrategicamente, como uma referência sobre dados da realidade latino-americana, mas propondo resoluções progressistas.

Apresentaram como tema fundamental de sua reflexão que “[A] AMÉRICA LATINA, HÁ SÉCULOS, É UM CONTINENTE DE VOLÊNCIA. Trata-se da violência de uma minoria de privilegiados, desde a época da colônia, praticada contra a maioria imensa de um povo explorado.”<sup>314</sup> Essa situação de injustiça, tida como uma violência não “fatal e inevitável”, mas “voluntariamente mantida”, seria fruto do nosso sistema político e ideológico. Frente a uma situação onde os meios pacíficos não se mostram viáveis, muitos (a carta inclusive cita militantes cristãos) recorrem “à luz do Evangelho”, ao emprego da força. Os padres pedem que os bispos reunidos em Assembleia diferenciem uma “violência injusta” (dos opressores) de uma “violência justa” (dos oprimidos), condenando a primeira e coclamando a “legítima defesa dos povos”, em alusão à segunda. Embora não assinada, a carta expressa, de fato, uma realidade e debate que cristãos e movimentos populares enfrentavam, e almejavam que fossem reconhecidos na Conferência de Medellín.

A Conferência ainda foi precedida por diversos eventos eclesiais. A despeito das diferentes temáticas e objetivos, o evento em Medellín centralizou a pauta. O encontro de teólogos em Viamão (RS - Brasil, 1964), por exemplo, foi destinado a “apresentar a teologia conciliar aos teólogos da América Latina”<sup>315</sup>, que o arcebispo de Panamá (1969 – 1984) Marcos M. McGrath recordou como a primeira vez que, na

---

<sup>313</sup> SERBIN, K. Op. Cit. p. 260 – 264.

<sup>314</sup> Aos bispos da América Latina. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Jan. 1969, v. 01, f. 07. p. 1009 – 1013. (Pasta 01). p. 1010.

<sup>315</sup> MARINS, José. *De Medellín a Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 21. O autor destacou que o encontro teve uma grande importância pelos “contatos de corredor”.

América Latina, “(...) la Iglesia puso en contacto a sus mejores expertos a nivel continental, con los obispos a cargo...”<sup>316</sup> Em uma linha parecida, o prelado brasileiro Aloisio Lorscheider (presidente do CELAM entre 1975-79) destacou que o encontro em Viamão, ainda que não tenha chegado a muitos resultados, “(...) sirvió para despertar la conciencia latino-americana.”<sup>317</sup> Serbin, por outro lado, destacou que esse encontro, com a presença de Cobin, Hugo Assmann, Ivo Lorscheider, entre outros, usou a Teoria da Dependência para analisar a situação sócio-econômica da América Latina e defendeu o Socialismo como necessidade histórica, configurando-se como uma “ (...) efervescente e abrangente pré-estréia da teologia da libertação, que nasceria apenas algumas semanas depois na assembleia dos bispos latino-americanos em Medellín.”<sup>318</sup>

Beozzo elencou cinco encontros que tiveram uma influência importante nos trabalhos de Medellín: a já citada Assembleia de Mar del Plata (Argentina, 1966); Encontro Episcopal Latino-americano sobre os temas da educação, apostolado dos leigos e ação social (Baños – Equador, 1966), presidido por Leonidas Proaño; I Encontro Latino-americano de Universidades Católicas (Buga – Colômbia, 1967); I Encontro Latino-americano de Pastoral em Territórios de Missão (Melgar – Colômbia, 1967); e o Encontro de Pastoral Social da Igreja (Itapuã – Brasil, 1968).<sup>319</sup>

O encontro de Pastoral Social originou o documento *Igreja e desenvolvimento*, publicado poucas semanas antes de Medellín. O texto apontou a necessidade da “mudança radical de estruturas”. Afirmou a necessidade de reformas (citou as Conclusões de Mar del Plata, *Populorum Progressio* e do Vaticano II) que visassem mudar as estruturas (talvez com um certo temor de usar o termo Revolução). Explicitou uma transição do Desenvolvimentismo para a Teoria da Dependência, apregoando que havia um “Subdesenvolvimento em relação de dependência com o mundo desenvolvido”, usando a lógica de centro – periferia. Como diretriz, apontou a

---

<sup>316</sup> MCGRATH, M. *Cómo vi y viví el Concilio y el Postconcilio*. p 33. *Apud.* SCHICKENDANTZ, Carlos. Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968). *Revista Teología*. Tomo XLIX, nº 108, ago. 2012. p. 37.

<sup>317</sup> LORSCHIEDER, Aloisio. *¿Que es el CELAM?. Natureza y misión. Veinte años de existencia. Líneas teológico-pastorales*. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 3-4.

<sup>318</sup> SERBIN, K. Op. Cit. p. 186.

<sup>319</sup> BEOZZO, José O. *Medellín: inspiração e raízes*. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>. Acessado em: 22/03/2017. s/p.

necessidade de desenvolver uma teologia comprometida com a América Latina; uma ética de maior relevo coletivo, não relegada ao individual e familiar – como julgou estar sendo feito; e descentralização das estruturas da Igreja.

O que também nos chamou a atenção em *Igreja e desenvolvimento* foi o forte tom engajado e a postura em relação à violência revolucionária. Advertindo que o clero não poderia exercer poder na sociedade civil, condenou posturas que diziam apolíticas, afirmando que “Não há salvação para o cristão latino-americano que não cumpre com os compromissos temporais suscitados pela situação social do continente.”<sup>320</sup> Esse chamado à ação foi acompanhado de um maior endosso à violência revolucionária, aprofundando os dizeres da *Populorum Progressio*. Em suma, um documento mais progressista que a linha adotada pelo CELAM até agora (visível em Mar del Plata) mas, em se tratando de um departamento (Ação Social) e às vésperas da II Conferência, demarcou um posicionamento que deve ser levado em conta na atmosfera que compôs Medellín.

Paulo VI foi o primeiro Papa no século XX a deixar o território romano (o último havia sido Pio VII, no começo do século XIX), tendo ido à Terra Santa, em 1964<sup>321</sup>. A viagem de Paulo VI à América Latina deveria ocorrer por ocasião do XXXIX Congresso Eucarístico Internacional, em Bogotá. A Conferência e o Congresso foram celebrados quase concomitantemente para aproveitar a presença do Sumo Pontífice. A passagem de Paulo VI pela Colômbia reuniu multidões e promoveu mudanças na capital do país. Bogotá foi preparada para receber o Papa e as melhorias promovidas fizeram o Paulo VI ser chamado, ironicamente, de o “mejor alcalde” de Bogotá.

O Papa fez diversos pronunciamentos e homilias na Colômbia. A imprensa ressaltou o tom conciliatório de Paulo VI na sua primeira viagem aos Trópicos. O periódico italiano *IL Giorno* declarou que as intervenções papais na Colômbia “(...) arrancó suspiros de alivio de las cincuenta famílias oligárquicas de Colombia...”. Todavia, Grigulévich ponderou que as dezenove intervenções do Papa “(...) no hicieron cambiar de ideas a los ‘rebeldes’, sino que las ‘enardecieron’ en ellas, elevando su

---

<sup>320</sup> Igreja e desenvolvimento. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Ago. 1968. v. 01 f. 02. p. 241 – 245. (pasta 01). p. 241.

<sup>321</sup> AZEVEDO, D. Desafios estratégicos da Igreja Católica. *Lua Nova*, São Paulo. N.º 60, 2003. p. 71.

espírito de lucha.”<sup>322</sup> A recepção do discurso de abertura de Paulo IV, nessa postura ambígua, ainda que com um componente mais conservador, teve uma dinâmica parecida nas *Conclusões de Medellín*, conforme veremos a seguir, mas também na famosa homilia para os camponeses colombianos.

Uma etapa importante nos dias que antecederam Medellín foi a homilia de uma missa que Paulo VI proferiu para os camponeses colombianos (23 de agosto de 1968). Nota-se o esforço do Pontífice em demonstrar que a Igreja estava ciente das dificuldades que a população enfrentava, mas que “Nos estáis ahora escuchando en silencio; pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento y del de la mayor parte de la humanidad.”<sup>323</sup> A homilia discorreu sobre o posicionamento da Igreja diante dessa situação, ponderando que não há uma competência direta da Igreja nos assuntos temporais. Paulo VI conclamou para uma reforma dentro do sistema, mas sem uma denúncia do Capitalismo, conforme elaborado na encíclica *Populorum Progressio*.

Não há uma análise estrutural, mas a afirmação de um compromisso da Igreja com as reivindicações sociais, desde que inseridas na lógica de luta da Igreja. Podemos observar isso na seguinte passagem: “Permitid finalmente que os exhortemos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución...”<sup>324</sup>. Nesse ponto, houve um recuo na forma como a encíclica *Populorum Progressio* havia tratado a questão da violência como forma de reivindicação popular, e esse recuo deve levar em conta a repercussão que essa questão suscitou.

### III.2 Conferência

Em Medellín, cidade no noroeste da Colômbia, segunda mais importante do país (com cerca de 1 milhão de habitantes em 1968), Paulo VI desembarcou para pronunciar o discurso de abertura da Conferência, no dia 24 de agosto. Nos anos 1960, Medellín

---

<sup>322</sup> GRIGULÉVICH, J. Op. Cit. p. 378.

<sup>323</sup> PAULO VI. Santa Missa para los campesinos colombianos – Homilia del Santo Padre Pablo VI. 23 de agosto de 1968. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19680823.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html). Acessado em: 02/05/2017. s./p.

<sup>324</sup> Ibid. s./p.

“ainda era conhecida por suas indústrias têxteis e não pelas drogas”.<sup>325</sup> Os bispos e participantes convocados prosseguiriam os trabalhos até 6 de setembro. A Conferência ocorreu no Seminário diocesano de Medellín. A presidência ficou a cargo do cardeal Juan Landázuri Ricketts (arcebispo de Lima), cardeal Antônio Samoré (presidente da Comissão Pontifícia para a América Latina) e o presidente do CELAM D. Avelar Brandão Vilela (arcebispo de Teresina – Brasil). Nota-se aqui uma diferença importante em relação ao encontro de 1955, onde apenas os enviados de Roma, os italianos cardeal Adeodato Giovanni Piazza e, novamente, o monsenhor Antonio Samoré, presidiram a Conferência.

A Conferência não foi composta apenas por bispos, que correspondiam a pouco mais da metade, embora apenas eles tivessem direito a voz e voto. O número de participantes mais que dobrou em relação à Conferência realizada no Rio de Janeiro, e também houve uma maior diversificação na composição, visto que em 1955 quase todos os convidados à Conferência eram bispos com direito a voz e voto, conforme podemos observar na tabela a seguir.

| <b>Participantes da I e II Conferência</b> |                   |                        |
|--|-------------------|------------------------|
|  | <b>Rio (1955)</b> | <b>Medellín (1968)</b> |
| <b>Bispos</b>                              | 85 - 90           | 131 – 137              |
| <b>Cardeais</b>                            | 7                 | 6 – 8                  |
| <b>Com direito a voto</b>                  | 92 - 97           | 137 – 145              |
| <b>Total</b>                               | 103 - 119         | 249 – 257              |

**Tabela 4. Participantes da I e II Conferência Episcopal latino-americana** <sup>326</sup>

Entre os convocados, existiam os participantes por direito próprio, como os presidentes das Conferências Episcopais e seus respectivos delegados – eleitos na

<sup>325</sup> HOBBSAWM, Eric. *Viva la Revolución – A era das utopias na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. p. 497.

<sup>326</sup> A oscilação no número de participantes se deve a diferentes informações coletadas na pesquisa. Muitos autores mencionam os 137 participantes com direito a voz e voto, o que acreditamos que pode ter envolvido uma confusão ao incluir os cardeais. Consideramos os números de Betto, Escalante, Kloppenburg, Saranyanna e do CELAM, que discriminaram os participantes, ao invés da maioria da bibliografia consultada que apenas se referia aos 137 com direito a voz e voto. (BETTO, Frei. *Diário de Puebla*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1979. p. 22.; ESCALANTE, Luis Fernando. Op. Cit. p. 75.; KLOPPENBURG, B. Génesi del documento de Puebla. *Medellín*, Vol. 5, n. 17-18, 1979. p. 191.; SARANYANA, Josep-Ignasi. Op. Cit. p. 82; CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979. p. 2.).

proporção de 1/25 bispos; presidência do CELAM, seus delegados e participantes da Assembleias, presidentes e representantes dos Departamentos; e os membros da junta diretiva do CLAR. Os outros que participantes com direitos a voto foram convidados. Cerca de 15% eram nomeados pelo Papa.<sup>327</sup> Os outros membros, sem direito a voto, eram na sua maioria sacerdotes e religiosos, leigos e observadores. Cabe ressaltar que apenas 13 mulheres (7 religiosas, dentre os 37 religiosos convocados e 6 mulheres leigas, de um total de 19 leigos) participaram da Conferência de Medellín, e nenhuma com direito a voz e voto – o que não impediu referências às especificidades femininas<sup>328</sup>. Cubas, analisando o papel das freiras em movimentos de resistência às ditaduras na América Latina, destacou que a especificidade da atuação feminina deve atentar para os

(...) espaços sociais comumente ocupados pelas próprias religiosas. Tais espaços, ao contrário do que ocorreu com bispos e sacerdotes que ocupavam púlpitos e se posicionavam publicamente, dizem respeito muito mais às esferas privadas, aos trabalhos sociais e aos espaços em que a participação efetiva de freiras não causaria estranhamento ou desconfiança, como educandários, asilos e hospitais.<sup>329</sup>

Dessa forma, sendo uma ausência nas Conferências episcopais. Doravante, a distribuição geográfica dos participantes de Medellín também deve ser considerada.

| <b>País</b>      | <b>Delegados <sup>330</sup></b> | <b>Bispos (1960)<sup>331</sup></b> |
|------------------|---------------------------------|------------------------------------|
| <b>Brasil</b>    | 19                              | 204                                |
| <b>Argentina</b> | 11                              | 66                                 |

<sup>327</sup>ESCALANTE, Luis Fernando. Op. Cit. p. 75.

<sup>328</sup> Uma das participantes de Medellín, que também integrou o Concílio Vaticano II, a argentina Margarita Moyano Lerena, escreveu um breve relato da II Conferência, embora não trata de questões de gênero. LERENA, Margarita M. Medellín: Vinte anos depois - O Testemunho de uma mulher que viveu por dentro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48-B, n.º 192, 1988.

<sup>329</sup> CUBAS, Caroline Jaques. Freiras em movimentos de resistência às ditaduras militares na América Latina. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, N.º. 18, p. 139-161, jan./jul. 2015. p. 149.

<sup>330</sup> Apenas com direitos a voz e voto. Tabela elaborada com base nos dados de: *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Pasta 5, nov. 1968, p. 769. A Tabela informava apenas “Salvador”, mas acreditamos que se tratava de El Salvador.

<sup>331</sup> Dados obtidos em: PIKE, Frederick B. O Catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias. In: AUBERT, R. et al. Op. Cit. p. 175. “Os países onde consta “?” não foram arrolados na tabela. Sendo ilhas da América Central, não sabemos precisar a exclusão obedece a um critério geográfico-político, ausência de bispos ou de dados.

|                        |     |     |
|------------------------|-----|-----|
| <b>Colômbia</b>        | 10  | 52  |
| <b>México</b>          | 9   | 65  |
| <b>Equador</b>         | 7   | 17  |
| <b>Venezuela</b>       | 7   | 24  |
| <b>Peru</b>            | 6   | 44  |
| <b>Chile</b>           | 5   | 29  |
| <b>Paraguai</b>        | 5   | 14  |
| <b>Uruguai</b>         | 5   | 13  |
| <b>Bolívia</b>         | 4   | 23  |
| <b>Panamá</b>          | 4   | 5   |
| <b>Porto Rico</b>      | 4   | ?   |
| <b>Haiti</b>           | 3   | 8   |
| <b>Nicarágua</b>       | 3   | 7   |
| <b>Antilhas Bri.</b>   | 2   | ?   |
| <b>Costa Rica</b>      | 2   | 6   |
| <b>Cuba</b>            | 2   | 8   |
| <b>El Salvador</b>     | 2   | 9   |
| <b>Guatemala</b>       | 2   | 11  |
| <b>Honduras</b>        | 2   | 6   |
| <b>Jamaica</b>         | 1   | ?   |
| <b>Rep. Dominicana</b> | 1   | 6   |
| <b>Total</b>           | 118 | 617 |

**Tabela 5. Distribuição geográfica em Medellín e total de bispos**

Chama a atenção a primazia do Brasil, maior país católico do mundo, com 19 delegados (204 bispos), que também se projeta como uma das Igrejas mais progressistas nesse período. Na sequência, aparecem países com perfil mais conservador, de tamanho médio-grande, como Argentina, Colômbia e México (entre 11 e 9 enviados para Medellín, e 50-65 bispos), episcopados de tamanho médio, como o também progressista Peru (comparando os dados, com um número de bispos desproporcional aos enviados para Medellín), mais a conservadora Venezuela, além da Bolívia, Equador, Chile, Paraguai e Uruguai (7 – 5 delegados, entre 44 e 13 bispos), e os países médios-pequenos, a exemplo de Cuba, Panamá, Porto Rico (entre 5 e 4 bispos em Medellín e

menos de 10 no total). Complementando, os episcopados latino-americanos pequenos: Antilhas, Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Haiti, Honduras, Jamaica, Nicarágua e República Dominicana (com menos de 3 delegados e 10 bispos no total). Essa proporção é diferente da proporção geográfica do Concílio de 1899, mostrando o crescimento de episcopados como o brasileiro, argentin, peruano, etc.

No tocante à delegação brasileira, não devemos entender esses números de forma absoluta.<sup>332</sup> Na votação realizada na CNBB, os dois mais votados eram grandes expoentes da ala conservadora da Igreja brasileira, Scherer e Rossi. Helder Câmara, de projeção internacional e ícone da igreja progressista, foi o quarto mais votado e entre os brasileiros que compunham o CELAM, Padin e Lorscheider eram também perfis progressistas. Entretanto, entre essas posições, prevalece um clero intermediário, mas, no caso brasileiro, mais próximo aos reformadores e progressistas - a exemplo do presidente do CELAM, Brandão Vilela, e majoritariamente contrários ao governo autoritário que se estabeleceu no Brasil em 1964. Também deve ser mencionado que o clero brasileiro elegeu 10 representantes, mas 6 foram nomeados diretamente pelo Papa, sob critérios não explícitos.

---

<sup>332</sup> Para não entendermos esses números de forma absoluta, consideraremos a delegação brasileira. Escolhida na X Assembleia Geral da CNBB (Rio de Janeiro, junho de 1968), os 10 bispos que representariam o episcopado brasileiro foram: D. Vicente Scherer (arcebispo de Porto Alegre) – 159 votos; D. Agnelo Rossi (arcebispo de São Paulo) – 156 votos; D. Alberto G. Ramos (arcebispo de Belém) – 119 votos; D. Helder Câmara (arcebispo de Recife) – 108 votos; D. José Newton A. Batista (arcebispo de Brasília) – 99 votos; D. Fernando Gomes (arcebispo de Goiânia) – 97 votos; D. Vicente Zioni (bispo de Botucatu) – 94 votos; D. José de Castro Pinto (bispo-auxiliar do Rio de Janeiro) – 92 votos; D. José Maria Pires (arcebispo da Paraíba) – 91 votos; D. Geraldo Penido (bispo de Juiz de Fora) – 90 votos. A esses se somaram: D. Avelar Brandão Vilela (arcebispo de Teresina), presidente do CELAM; D. Aloisio Lorscheider (bispo de São Ângelo), recém-eleito secretário-geral da CNBB e delegado da CNBB no CELAM; D. Agnelo Rossi, presidente da CNBB – como já havia sido eleito, assumiu o primeiro-suplente D. Lucas Moreira Neves (bispo-auxiliar de São Paulo); D. Eugênio A. Sales, presidente do Dept. de Ação Social do CELAM; D. Candido Padin, presidente do Dept. de Educação do CELAM; Pe. José Avila Coimbra, secretário executivo do Dept. de Ação Social do CELAM. Além de sete nomeados diretamente pelo Papa (D. João Resende da Costa (arcebispo de Belo Horizonte); D. Nivaldo Monte (arcebispo de Natal); D. Geraldo Fernandes (arcebispo de Londrina); D. José Freire Falcão (bispo de Limoeiro do Norte); Tiago Ryan (bispo de Santarém); D. José Gonçalves da Costa (bispo-auxiliar do Rio de Janeiro e secretário-geral da CNBB); Mons. José Maria Moss Tapajós (como representante do clero diocesano), três membros da Conferência de Religiosos do Brasil que integravam a CLAR (padres Antônio Aquino, Julio Munaro e Frei Vital Wilderink ). Quatro dos 15 peritos também eram brasileiros: Pe. José Marins, Pe. Alfonso Felipe Gregory, Frei Boaventura Kloppenburg e Marina Bandeira. (Nomes apresentados por: BEOZZO, J. Medellín: Vinte anos depois – Depoimentos a partir do Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, V. 48-B, N. 192, 1988. p. 775-777). O total foi de 30 brasileiros em Medellín.



Entre os teólogos convidados, a título de peritos, constam futuros expoentes da Teologia da Libertação, como Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff - esse último não consta na lista do SEDOC, mas acreditamos que deva ter sido incluído extraoficialmente, levado por algum bispo. Todavia, “There was tension between the pontifical commission of Latin America and CELAM (...) Four experts invited by CELAM were rejected at the last minute by the Holy See.”<sup>333</sup> Pierre Utar, teólogo belga, crítico do conservadorismo da Igreja e amigo de Camilo Torres; o jesuíta chileno Arroyo, sub-diretor do Instituto de Liturgia da América Latina; o sacerdote mexicano Velásquez, representante do Centro de Investigações e Ação Social – ambos tidos como partidários da violência revolucionária; e Vanistendael, dirigente da Cooperação Internacional para o desenvolvimento Socioeconômico e também integrante da Pontifícia Comissão Justiça e Paz, também foi secretário-geral da Confederação Internacional de Sindicatos Cristãos, e pesaria sobre ele as reivindicações expressas numa carta aberta que a Confederação escreveu para Paulo VI.<sup>334</sup> Essa tensão com os teólogos peritos, convidados pelos bispos, se agravará, ainda mais, na conferência seguinte, em Puebla.

Grigulévich atentou para a formação de três tendências ao longo de Medellín: os “rebeldes”, que deveriam compor entre 20 e 30 bispos, os “ultradireitistas”, que o autor estima em cerca de 20 e a “renovadora”, que corresponderia a imensa maioria dos delegados.<sup>335</sup> Parece-nos um panorama válido, ainda que os “rebeldes” e “ultradireitistas” fossem se “radicalizar” nos anos seguintes, talvez fazendo jus a alcunha. Os “renovadores”, na verdade, podem ser entendidos como o verdadeiro “espírito” da Conferência, à “luz do Concílio Vaticano II”, conforme o próprio enunciado. Não se trata de evocar a categorização política de “esquerdistas” e “direitistas”, mas nos parece válido o espectro político-teológico entre progressistas e conservadores, para englobar questões tratadas na Conferência. A análise das *Conclusões* elucidará esse ponto.

De início, após o discurso do Papa, houve intervenções dos presidentes, Landázuri, Samoré e Brandão. Chamou-nos a atenção a apresentação do padre sociólogo Afonso Gregory, que apresentou slides com estatísticas e dados que “ (...)

---

<sup>333</sup> HOUTART, François. CELAM: The forgetting of Origins. In: KEOGH, Dermot (org.) Op. Cit. p. 75.

<sup>334</sup> GRIGULÉVICH, J. Op. Cit. p. 379.

<sup>335</sup> Ibid. p. 380.

mostravam friamente as chagas de miséria e marginalização dos povos do Continente”<sup>336</sup>. A ele sucedeu Eduardo Pirônio, que dissertou sobre a “Interpretação cristã dos sinais do tempo na América Latina” que “com uma extraordinária densidade teológica e espiritual, sua exposição foi considerada por muitos como a tônica da Conferência e seu núcleo teológico”<sup>337</sup>. Essa afirmação nos parece referendada pela posição do bispo no encontro *Liberación – diálogos en el CELAM* (1973), no qual palestrou sobre a Libertação e teve um posicionamento próximo ao esboçado nas resoluções de Medellín – além de um papel de destaque no próprio CELAM. O discurso do bispo mexicano Samuel Ruiz, bispo de Chiapas, também foi bastante importante, visto que o sacerdote estava inserido nas questões da luta indígena no sul do México - temática pouco abordada na Conferência<sup>338</sup>.

A dinâmica da Conferência se alterou logo nos primeiros dias. Inicialmente, foi estabelecido que os relatórios das comissões seriam unificados num único documento, de no máximo 30 laudas, feitos por uma comissão especial, que chegou a ser montada. Depois foi acertado que cada uma das 16 comissões, composta por cerca de 20 bispos, produziria um relatório, que seria votado.<sup>339</sup> Cada comissão tinha um presidente, escolhido pela Presidência da Conferência, um relator e coordenador, escolhidos internamente. Esse ponto é fundamental para entender a Conferência e o documento por ela elaborado. Com a fragmentação do texto, o trabalho da Conferência ficou mais “especializado”, assumindo um tom específico em cada comissão de trabalho. O resultado dessa segmentação foi um trabalho mais intenso no interior de cada Conferência, que posteriormente deveria articular-se numa perspectiva mais ampla, quando todo o Documento fosse unificado. Portanto, é imprescindível atentar-se para essa dinâmica na leitura das Conclusões de Medellín.

---

<sup>336</sup> PADIN, C. Op. Cit. p. 18.

<sup>337</sup> Ibid. p. 19. Também se apresentaram: Eugênio de Araujo Sales (Presidente do Departamento de Ação Social do CELAM) sobre “A Igreja na América Latina e a promoção humana”; o mexicano Samuel Ruiz, “A Evangelização na América Latina”; Luiz Eduardo Henriquez, “Pastoral das massas e Pastoral das elites”; Pablo Muñoz Veja (Arcebispo de Quito), “Unidade visível da Igreja e coordenação pastoral”; Leonidas Proaño (bispo de Riobamba), “Coordenação pastoral”.

<sup>338</sup> ANDREO, Igor Luis. *Teologia da Libertação e cultura política maia chapaneca*. São Paulo: Alameda, 2013. p. 120.

<sup>339</sup> Editorial. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Nov. 1968. v. 01. f. 05. p. 642 (pasta 01).

### III. 3 Conclusões

O documento final do encontro episcopal em Medellín foi aprovado pelo Papa Paulo VI em 24 de outubro de 1968, no mês seguinte ao seu encerramento, mas o Vaticano já havia dado o aval para sua publicação assim que a Conferência acabou, num gesto inédito. Ao CELAM foi incumbida a tarefa de publicação oficial. Os dicastérios e ofícios da Cúria Romana emitiram considerações sobre o texto, que foram levadas em conta na redação final, como aponta a própria *Apresentação*<sup>340</sup>. A rápida aprovação e falta de menções ao assunto, nos faz crer que não houve significativas alterações textuais, o que foi defendido por Beozzo<sup>341</sup>. Outro indício poderia ser uma discrepância

---

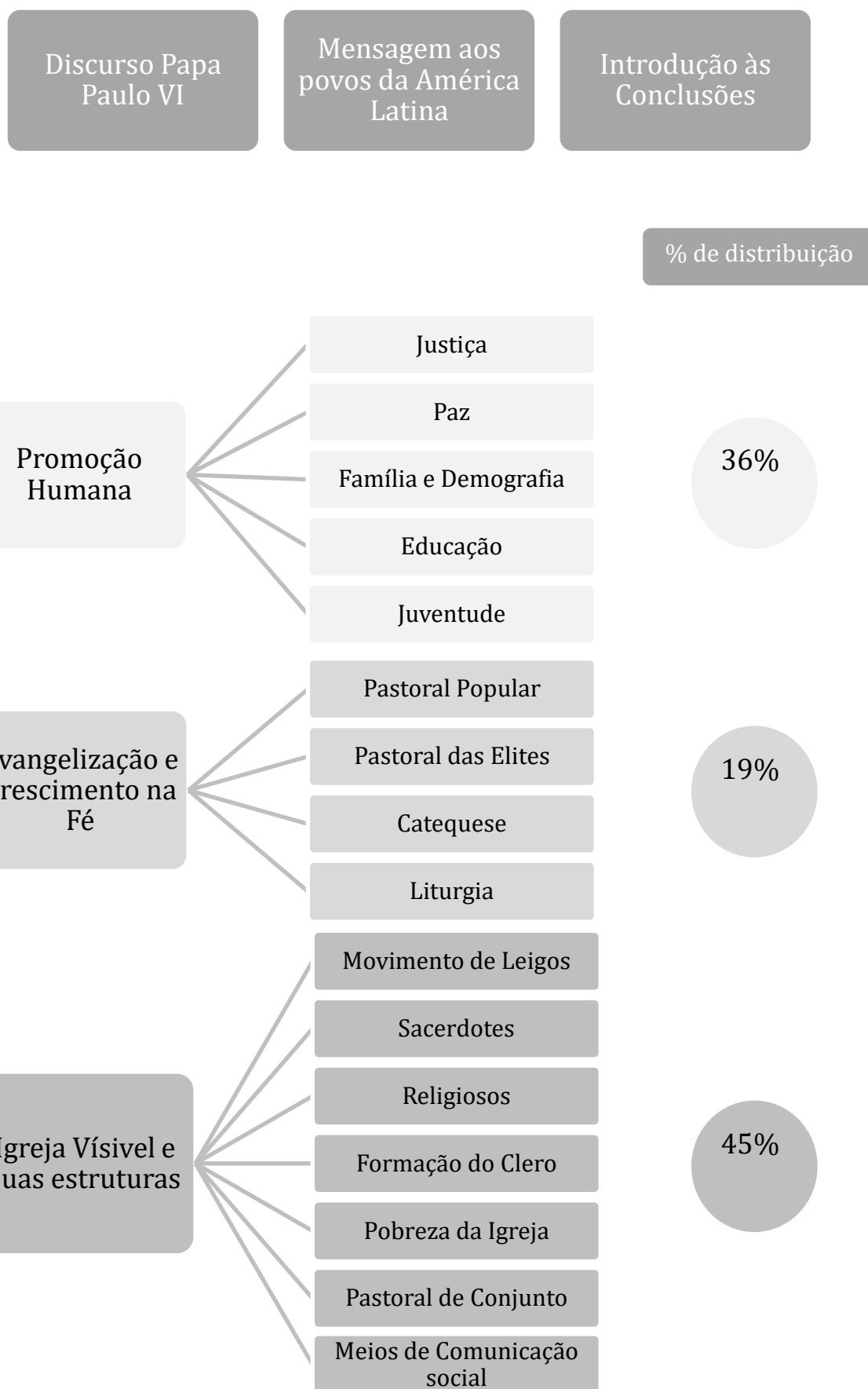
<sup>340</sup> VILELA, Avelar Brandão e PIRÔNIO, Eduardo. *Apresentação*. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*. São Paulo: Paulinas, 2010. 285 páginas. Essa edição foi revisada, atualizada e conferida da edição oficial (em espanhol) por Fr. Manuel Jesús Romero Blanco. Contém o texto oficial da Conferência e os discursos introdutórios (*Apresentação* de Dom Avelar Brandão Vilela, *Discurso* de Papa Paulo VI, *Mensagem aos povos da América Latina*), ainda apresenta em anexo três pequenos artigos que debatem a questão da atualidade de Medellín (*Educação Libertadora* de D. Candido Padin, *A Atualidade de Medellín* escrito por Gustavo Gutiérrez e *Aos trinta anos de Medellín* de Francisco Catão.). p. 5-6.

Sendo essa a primeira nota de rodapé sobre o conteúdo do Documento de Medellín, cabe um breve comentário, escrito por Beozzo, sobre a edição que usamos na atual pesquisa. “No Brasil, por exemplo, conheceu-se uma primeira tradução ao português, a partir do texto final em castelhano, publicada pelo jornal “A Folha de São Paulo”, num caderno especial do domingo, dia 15 de setembro, a escassos oito dias do término da II Conferência. No dia 3 de outubro, saiu outra edição, em Porto Alegre, com uma tradução distinta, sob os auspícios do Regional Sul III da CNBB; em novembro, uma terceira, pela revista SEDOC da Editora Vozes e, antes do fim do ano, uma quarta, pelas Edições Paulinas, com tradução igualmente distinta. Só em abril de 1969, saiu pela Editora Vozes, com todas as licenças eclesásticas, a tradução do texto oficialmente aprovado por Roma! Por ironia da história, a única tradução disponível no mercado, trinta anos depois, é a das Edições Paulinas que discrepa, evidentemente, da edição oficial. Assinalamos, porém, que as Paulinas acabam de lançar uma nova edição, com o texto oficial, acrescido de estudos de Dom Cândido Padin, Gustavo Gutiérrez, Francisco Catão, sob o título: *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968 – Texto oficial. Trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*, Paulinas, São Paulo, 1998.” BEOZZO, José Oscar. *Medellín: inspiração e raízes*. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>. Acessado em: 22/03/2017. Nota de rodapé 16. A edição das Paulinas, de 1998, é a que utilizamos.

<sup>341</sup> Beozzo citou que, pelo clima conflituoso, o cardeal Samoré decidiu voltar para o Vaticano no meio da Conferência de Medellín. Mas, após os bispos chegarem a um consenso, Samoré entusiasmou-se, ligou para Paulo IV e disse que os sacerdotes queriam já “levar” o documento. O papa teria aceitado, e não houve censura por parte do pontífice. DE MEDELLÍN A APARECIDA: 40 ANOS DA IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA. Direção: Ricardo Martensen. São Paulo: TV-PUC e Trilha Mídia, 2007. Documentário (52 min.) son. color.

entre publicações, o que também não se observou – esses indícios foram relatados em Puebla.

As *Conclusões de Medellín* são compostas pelo discurso de abertura do Papa Paulo VI; breve apresentação esboçada por Avelar Brandão e Eduardo Pirônio, presidente e secretário-geral do CELAM, respectivamente, escrita dias após a aprovação do texto pela Santa Sé (30 de novembro de 1968); *Mensagem aos povos da América Latina – Nossa palavra, sinal de compromisso*, redigido no último dia da Conferência de Medellín (6 de setembro), sem assinatura, denotando uma autoria colegiada; *Introdução às Conclusões*, também sem assinatura; os “relatórios” das 16 comissões. As Comissões podem ser agrupadas em três grandes núcleos: Promoção Humana, Evangelização e Crescimento da Fé e Igreja visível e suas estruturas. Elaboramos um organograma que expõe especialmente a divisão e estrutura do documento, atentando para o percentual de distribuição de cada parte.



**Organograma 2. Estrutura das *Conclusões de Medellín***

Ao analisar o primeiro núcleo, verificamos que estava mais próximo à sociedade, o segundo lidava com aspectos pastorais de atuação da Igreja na sociedade e o terceiro e último tratava de estruturas internas da Igreja. Outro fator imprescindível para a compreensão das *Conclusões* é a metodologia adotada na redação. Utilizada pelas Ações Católicas, e algumas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), o método Ver-Julgar-Agir consistia na elaboração de um diagnóstico da situação (ver), analisa-las, levando em conta a realidade latino-americana e da própria Igreja (julgar) e arrolar uma inserção nesse quadro (agir). Esse método conferiu um dinamismo relevante nas *Conclusões*, e pautou suas orientações num princípio mais pastoral do que doutrinário, funcionando mais como um guia de orientação do que um compêndio teológico, ainda que haja discussões teóricas. Na *Mensagem aos Povos da América Latina*, há uma alusão clara à essa metodologia: “Cremos que estamos numa era histórica. Exige clareza para ver, lucidez para diagnosticar e solidariedade para agir.”<sup>342</sup>

Para melhor compreender os aportes teóricos das *Conclusões de Medellín*, levando em conta cada parte do documento em específico, elaboramos uma *Tabela de referências* do documento, para mapear as relações que a fonte estabelece com outros textos. Dessa forma, podemos analisar parte da composição teórica das *Conclusões*, para esboçarmos considerações sobre a recepção do discurso de abertura do Papa ao longo do documento, a encíclica que constatamos ser a mais citada ao longo de Medellín, *Populorum Progressio*, assim como as resoluções do Concílio Vaticano II.

---

<sup>342</sup> Mensagem aos Povos da América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 29.

| Capítulo                    | Referência   |              |            |                             |             |            |
|-----------------------------|--------------|--------------|------------|-----------------------------|-------------|------------|
|                             | Bíblia       | Vaticano II  | Paulo VI   | <i>Populorum Progressio</i> | Outros      | Total      |
| Discurso de Abertura        | 11           | -            | -          | -                           | 2           | 13         |
| Mens. aos povos da A. L.    | 6            | -            | -          | -                           | -           | 6          |
| Introdução às Conclusões    | 1            | 4            | 3          | 2                           | 1           | 11         |
| Justiça                     | 4            | 8            | -          | 2                           | 1           | 15         |
| Paz                         | 3            | 3            | 13         | 12                          | 1           | 32         |
| Família e Demografia        | -            | 18           | 4          | 1                           | -           | 23         |
| Educação                    | 4            | 6            | -          | 3                           | -           | 13         |
| Juventude                   | -            | 5            | 3          | 3                           | 1           | 12         |
| Pastoral Popular            | 1            | 9            | -          | -                           | -           | 10         |
| Pastoral das Elites         | -            | 2            | -          | -                           | -           | 2          |
| Catequese                   | -            | -            | -          | -                           | -           | -          |
| Liturgia                    | 4            | 49           | 2          | -                           | 1           | 56         |
| Movimento de leigos         | 2            | 8            | 1          | 3                           | -           | 14         |
| Sacerdotes                  | 3            | 19           | 3          | -                           | -           | 25         |
| Religiosos                  | 1            | 18           | 1          | 1                           | -           | 21         |
| Formação do clero           | -            | 33           | 6          | -                           | 1           | 40         |
| Pobreza da Igreja           | 10           | 9            | 4          | -                           | -           | 23         |
| Pastoral de Conjunto        | 1            | 26           | 6          | -                           | -           | 33         |
| Meios de comunicação social | 1            | 8            | -          | -                           | 1           | 10         |
| <b>Total</b>                | <b>52</b>    | <b>225</b>   | <b>46</b>  | <b>27</b>                   | <b>9</b>    | <b>359</b> |
| <b>Total/percentual</b>     | <b>14,5%</b> | <b>62,5%</b> | <b>13%</b> | <b>7,5%</b>                 | <b>2,5%</b> | <b>100</b> |

**Tabela 6. Referências das Conclusões de Medellín**

As referências às resoluções Concílio Vaticano II somam 225 citações (62,5% do total), explicitando que a proposta temática da Conferência de Medellín “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”, foi seguida à risca. Entretanto, devemos levar em conta que, embora as resoluções conciliares tenham sido aprovadas em 1965, três anos antes da Conferência de Medellín, já eram objeto de

uma intensa disputa pela apropriação das suas prerrogativas. A interpretação que estruturou a *Conferência de Medellín* foi assim desenvolvida pela sua proposta de conciliar as normas conciliares com a realidade latino-americana. A metodologia de elaboração do documento (o método ver-julgar-agir), a preocupação em mostrar uma coesão entre as diferentes partes (algo menos notável na Conferência de Puebla), as demandas advindas do início da Teologia da Libertação e do movimento de Cristianismo da Libertação, entre outros elementos, também devem ser levados em conta. Esses fatores confluem na tentativa de criar um documento voltado à orientação pastoral, relacionando proposições teológicas conciliares com práticas mais diretas de atuação social da Igreja, além de diligências de seu fórum interno.

A Bíblia, comumente um documento bastante citado nos documentos eclesiais, foi, relativamente, pouco citada (14,5%). Creditamos esse fato ao tema elencado para a Conferência (a aplicação do Vaticano II à Igreja latino-americana) e à menor dimensão doutrinária que o evento assumiu. A influência de Paulo VI sob Medellín foi considerável e contraditória, sendo os discursos ou homilias do Pontífice citados 46 vezes (13%). O discurso de abertura de Paulo VI nos auxilia a entender a disputa entre os novos ditames que despertam na Igreja latino-americana e uma postura dubia da Santa Sé, inseridos no quadro maior de recepção e aplicação do Concílio Vaticano II. Com um tom crítico, de defesa da Igreja unitária, atrelada à Verdade revelada e contra as adaptações ideológicas que a desvirtuaram, apresentou uma visão triunfalista da evangelização, condenando as ideologias que buscavam “atacar” a Igreja: “E sabemos também como a fé é atacada pelas correntes mais subversivas do pensamento moderno (...) tentação de historicismo, de relativismo, de subjetivismos e o neopositivismo (...) criam um espírito de crítica subversiva.”<sup>343</sup>

O Papa afirmou a importância da Doutrina Social da Igreja, apoio às dioceses que se colocavam ao lado dos mais pobres, condenação aos “sistemas que promovem a pobreza e a desigualdade” (embora não cite o Capitalismo), mas condenou que essa postura levasse ao “marxismo ateu” ou à “rebelião sistemática”.<sup>344</sup> Uma postura mais conservadora da esboçada em *Populorum Progressio*, ainda que tenha afirmado que a mesma não deveria ser esquecida. Ressaltamos que essa era a abertura da Conferência, e o Papa expressou o que seriam os “limites” da reflexão dos bispos naquele encontro.

---

<sup>343</sup> Discurso de abertura de S. S. Paulo VI na abertura da II Conferência. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 13-14.

<sup>344</sup> Ibid. p. 20-23.



O papa não participou dos debates da Conferência, mas seu discurso, valendo-se da posição estratégica que ocupa de abrir os trabalhos da Conferência e do capital simbólico e político, tem uma importância considerável. Entretanto, não devemos lê-lo sob o prisma de um aprisionamento do debate, visto que a própria dinâmica da Conferência subverteu as advertências iniciais do Papa. Retomamos aqui o que Foucault denominou de *ritual*, ao dissertar sobre a constituição e restrição dos discursos. Essa forma pela qual o discurso pode ser entendido, como um exercício de poder, “define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (...) a eficácia imposta ou suposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirige, os limites de seu valor de coerção...”<sup>345</sup>, o que nos parece muito representativo da referência que o Papa constitui para o magistério e os fieis da Igreja Católica. Todavia, Foucault também apontou que “(...) o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistema de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos *apoderar*.”<sup>346</sup> Nesse sentido, cabe entender também como esse discurso foi apropriado pelos prelados latino-americanos em Medellín.

Citado 10 vezes<sup>347</sup> o discurso papal nas *Conclusões* versou sobre: a infecundidade do ato conjugal e a solidariedade aos casais,<sup>348</sup> caracterização do tema da juventude como de grande interesse e atualidade,<sup>349</sup> Igreja livre dos vínculos da riqueza (p. 202), formação de Conselhos de Pastoral,<sup>350</sup> etc.

O argumento mais incisivo do discurso de abertura do Papa, de que a Igreja na América Latina estava ameaçada pelo relativismo ideológico, pensamento moderno, “espírito de crítica subversiva”, que se afastou da Verdade e cindiu a unidade da Igreja, foi levemente apontado na seção sobre os *Sacerdotes e Formação do Clero* (textos mais conservadores no conjunto das *Conclusões*), mas não teve um papel decisivo nas *Conclusões*. Essas citações, dirigidas aos prelados latino-americanos, contrastam com a exortação da necessidade e apoio aos estudos das Ciências Humanas sobre a realidade latino-americana. Também não foram tão eloquentes ao dissertar sobre os que não advogam de um carisma e verdade únicos, resguardando certa liberdade de

---

<sup>345</sup> FOUCAULT, Michael. *A Ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2014. p. 37.

<sup>346</sup> Ibid. p. 10.

<sup>347</sup> Nas seções: *Família e Demografia, Juventude, Liturgia, Sacerdotes, Formação do Clero, Pobreza da Igreja e Pastoral de Conjunto*.

<sup>348</sup> Família e Demografia. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 82.

<sup>349</sup> Juventude. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 98.

<sup>350</sup> Pastoral de Conjunto. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 211.

desenvolvimento de iniciativas eclesiológicas, e também do pensamento teológico, de acordo com a realidade local em que a Igreja está inserida. A conformidade da realidade local com a eclesial pode ser apontada como um grande vértice de articulação das *Conclusões*, que não se opõe abertamente, mas abranda muito o discurso do Papa, defendendo uma Igreja atrelada à realidade latino-americana.

No discurso de abertura, Paulo VI convocou a Igreja para a purificação e autenticidade do “verdadeiro” culto católico, pedindo que se associe o Povo de Deus à celebração hierárquica dos ritos da Igreja.<sup>351</sup> A tese de que a religiosidade popular necessita de uma purificação na América Latina foi assimilada na seção sobre *Pastoral Popular* das *Conclusões de Medellín*, caracterizando inclusive uma contradição da relação de aproximação com as camadas populares e sua expressão religiosa. Na parte sobre *Liturgia*, essa mesma passagem justifica a afirmação de que a celebração litúrgica deve apresentar “a exigência postulada pela fé de comprometer-se com as realidades humanas.”<sup>352</sup> Aqui, a apropriação do discurso do Papa ocorreu na vinculação do pressuposto de aproximar-se dos pobres e de sua expressão religiosa para *purificá-los*, por uma prerrogativa de *compromisso* com as realidades humanas. Esse compromisso envolveu também uma normatização para o enquadramento eclesial, mas o “a priori” dessa relação inverteu-se: um compromisso com a realidade humana envolve outra visão da purificação. Esse foi um dos alicerces argumentativos na seção *Movimento de Leigos e Religiosos*, por exemplo.

A oposição entre Igreja institucional e Carismática, rechaçada por Paulo VI<sup>353</sup> não foi citada, mas o apelo a que se atentasse às encíclicas sociais do Pontificado Romano foi parcialmente atendido, haja visto que a encíclica *Populorum Progressio* foi 27 vezes citada (7,5% das citações totais). Entretanto, é necessário ressaltar que a encíclica foi de encontro a muitas posições assumidas na Conferência de Medellín, e foi considerado como um dos documentos mais progressistas da Doutrina Social da Igreja. Podemos então considerar a encíclica como um síntese, no qual o apelo do Papa confluiu com as aspirações da Igreja latino-americana.

---

<sup>351</sup> Discurso de abertura de S. S. Paulo VI na abertura da II Conferência. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 15.

<sup>352</sup> Liturgia. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 136.

<sup>353</sup> Discurso de abertura de S. S. Paulo VI na abertura da II Conferência. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 17.

## Libertação Dialética

Após considerarmos a estrutura, metodologia, referências e o discurso de abertura do Papa, abordaremos o que consideramos o núcleo das Conclusões de Medellín, a forma como a Libertação foi conceituada ao longo do texto. A partir dessas considerações, analisaremos o restante do documento por esse prisma, dissertando sobre questões que perpassam os textos das conferências (de forma “vertical”), mas nos referindo, quando julgarmos necessário, ao texto da comissão de forma conjunta (uma abordagem “horizontal”). Entendemos que esse seria a melhor forma de mapearmos o documento a partir da questão delimitada, o conceito de Libertação.

A articulação que consideramos mais importante foi a estabelecida entre a leitura do tempo e da realidade latino-americana como universos no qual a Libertação, ou o que se buscava expressar como Libertação, parecia latente, adormecida por um passado de injustiça, ocultada nos recônditos da consciência do homem latino-americano, mas como insigne da sua natureza espelhada pelo divino, possível de ser perscrutada por aqueles que atrevessem e se comprometessem a assumir uma perspectiva libertadora. O futuro, o homem novo, o Paraíso prometido, seriam alcançáveis pela Revolução que se anunciava, e as *Conclusões de Medellín*, em vários momentos, buscou ser profeta dessa Libertação e redescobrir uma face de esperança em uma terra duplamente condenada, pela nefasta miséria e pela inalienável crença em sua potencialidade.

Todas as seções das *Conclusões de Medellín* iniciam com um preâmbulo sobre as mudanças em curso na América Latina. Na *Mensagem aos povos da América Latina – Nossa palavra, sinal de compromisso*, escrito por uma comissão composta por nove bispos e presidida por Dom Avelar Brandão, em um tom progressista, ficou explicitada a caracterização do presente como uma “conjuntura decisiva”, que determinaria o futuro (p. 27). Dessa forma, passou a debater o papel da Igreja nesse “nó” histórico a que foram alçados os homens latino-americanos. A Mensagem discorreu sobre a vinculação da história da salvação à essa etapa histórica da América Latina, estabelecendo uma relação entre uma concepção escatológica, de um horizonte salvífico preexistente, em conformidade com o momento histórico, que é tido, ao longo do documento, como urgente, decisivo, imediato, inédito. Nessa conjunção, esboçou-se uma identidade

latino-americana. Ao conceber o passado como substrato de uma construção identitária comum.

Ao longo das *Conclusões*, visto que a redação das diferentes partes é feita por comissões, sobressai essa preocupação com a leitura do tempo, e as palavras “mudança” e “transformação” são recorrentes. Nesse “clima de angústia coletiva”, “miséria como fato coletivo”<sup>354</sup>, “situação de injustiça”<sup>355</sup>, “em virtude da existência de estruturas inadequadas e injustas (...) [também] o egoísmo e a insensibilidade das classes dirigentes”<sup>356</sup>, detecta-se um surdo clamor pedindo Libertação<sup>357</sup>, e deve-se “entrosar a Igreja no processo de transformação dos povos latino-americanos”<sup>358</sup>, para que haja um “compromisso libertador e humanizador”.<sup>359</sup>

Esse ambiente aflitivo também figurou no meio eclesial, pois a Igreja estava sujeita às transformações e mudanças características desse período. Nesse sentido, a *Introdução* assumiu uma postura crítica em relação à atuação pretérita, a partir da frase que Paulo VI pronunciou no final do Concílio Vaticano II (a Igreja não está desviada, e sim voltou-se para o homem), mas também: “Reconhece, também que “nem sempre”, ao longo da história, foram todos os seus membros, clérigos ou leigos, fiéis ao Espírito de Deus”<sup>360</sup>. Ainda nessa postura: “Acatando o juízo da história, sobre essas luzes e sombras, [a Igreja] que assumir inteiramente a responsabilidade histórica que recai sobre ela no presente.”<sup>361</sup>

As outras partes do texto não repetiram essa condenação, mas ela estava implícita, visto que foram muito enfáticos em afirmar que a Igreja deveria se inserir numa realidade que estava distante dela. Uma avaliação mais crítica da própria estrutura eclesial esteve presente na comissão *Pobreza da Igreja*, texto que integra o rol dos mais progressistas. A comissão encarregada desse tema escreveu um relatório que apregoeou uma “Igreja Pobre”, conceituando o termo pobreza em três dimensões: Pobreza como carência de bens (“um mal em si”), Pobreza espiritual (“atitude de abertura para Deus”) e Pobreza como compromisso (“por amor à condição dos

---

<sup>354</sup> Justiça. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 45.

<sup>355</sup> Paz. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 59.

<sup>356</sup> Pastoral de Conjunto. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 204.

<sup>357</sup> Pobreza da Igreja. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 195.

<sup>358</sup> Educação. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 85.

<sup>359</sup> Movimento De Leigos. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 147.

<sup>360</sup> Introdução às Conclusões – Presença da Igreja na atual transformação da América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 37.

<sup>361</sup> Ibid. p. 38.

necessitados deste mundo”).<sup>362</sup> Nota-se a rejeição da linha que elencava a caridade como única forma de lidar com os pobres e sua radicalização, numa exigência para que os grupos responsáveis (governo, classes dominantes ou ambos) cumprissem a obrigação de acabar com essa situação de injustiça e opressão.

O documento sobre a Pobreza citou majoritariamente a Bíblia, justificando o que seria um regresso às origens do Catolicismo, e o Concílio Vaticano II, particularmente a constituição *Gadium et Spes*, que dissertou sobre uma nova estrutura de Igreja. Mas nos chamou a atenção a influência do *Pacto das Catatumbas*, que teve nessa comissão sua maior expressão. Entre os pontos de contato entre ambas, destacamos: pregação por um estilo de vida modesto; renúncia a títulos honoríficos, recusa da riqueza; a gestão financeira (Pacto) e dos bens (Medellín) por leigos responsáveis<sup>363</sup>; e o compromisso de pleitear, em organismos internacionais “a adoção de estruturas econômicas culturais e que não fabrique mais *nações proletárias* num mundo cada vez mais rico, mas sim permitam as massas pobres saírem de sua miséria.”<sup>364</sup> No conjunto, houve uma posição mais enfática na condenação da pobreza e na articulação com estruturas de dominação, norteando a defesa de uma Igreja pobre com um projeto de Libertação, uma radicalização do Concílio Vaticano II e do *Pacto das Catatumbas*.

Mas essa comissão não foi a que redigiu o texto mais progressista. Os dois documentos que elencamos como mais progressistas, do núcleo Promoção Humana, que abrem as *Conclusões*, são: *Paz e Educação*, seguidos por textos que seguem nessa linha, como *Catequese*, *Leigos e Pobreza da Igreja*. Entre os conservadores: *Justiça e Família e Demografia*, e os pertencentes ao núcleo Igreja e suas estruturas, *Sacerdotes e Formação do Clero*. Mas é preciso assinalar que as margens ideológicas são tênues, sendo possível observar contradições, estruturas e orientações que atravessam vários documentos.

A votação final, realizada ao final da Conferência, assim como a presidência de cada comissão, também nos auxilia a compor o quadro geral das *Conclusões*.

---

<sup>362</sup> Pobreza da Igreja. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 197.

<sup>363</sup> Mensagem aos Povos da América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 29-37.

<sup>364</sup> Ibid. p. 44. Grifo nosso.

| Comissão                          | Presidente                      | Votação   |
|-----------------------------------|---------------------------------|---|
| <b>Introdução às Conclusões</b>   | Avelar Brandão (BRA)            | <i>Placet</i> 82<br><i>Non-Placet</i> 1<br><i>Placet Juxta Modum</i> 22 |
| <b>I - Justiça</b>                | Eugênio de A. Sales (BRA)       | P. 84<br>N.-P. 2<br>P. J. M. 35   |
| <b>II - Paz</b>                   | Carlos Partelli (URU)           | P. 64<br>N.-P. 5<br>P.J.M. 61   |
| <b>III – Família e Demografia</b> | Juan Francisco Larraín (CHI)    | P. 90<br>N.-P. 0<br>P.J.M. 33   |
| <b>IV - Educação</b>              | Agnelo Rossi (BRA)              | P. 102<br>N.-P. 0<br>P.J.M. 26  |
| <b>V – Juventude</b>              | Ramín Bogarín Argaña<br>(PAR)   | P. 83<br>N.-P. 5<br>P.J.M. 39   |
| <b>VI – Pastoral Popular</b>      | Luiz Eduardo Henriquez<br>(VEN) | P. 61<br>N.-P. 5<br>P.J.M. 62   |
| <b>VII – Pastoral das Elites</b>  | Marcos G. McGrath (PAN)         | P. 85<br>N.-P. 3<br>P.J.M. 37   |

|                                  |                                |                                |
|----------------------------------|--------------------------------|--------------------------------|
| <b>VIII - Catequese</b>          | Hugo Polanco (RDO)             | P. 103<br>N.-P. 1<br>P.J.M. 18 |
| <b>IX - Liturgia</b>             | Tulio Bolero Salazar (COL)     | P. 74<br>N.-P. 0<br>P.J.M. 51  |
| <b>X – Movimento de Leigos</b>   | ?                              | P. 41<br>N.-P. 30<br>P.J.M. 57 |
| <b>XI – Sacerdotes</b>           | Juan Carlos Aramburu<br>(ARG)  | P. 82<br>N.-P. 5<br>P.J.M. 35  |
| <b>XII – Religiosos</b>          | Clemente Mauer (BOL)           | P. 84<br>N.-P. 1<br>P.J.M. 31  |
| <b>XIII – Formação do Clero</b>  | Miguel Dário Miranda<br>(MEX)  | P. 67<br>N.-P. 4<br>P.J.M. 46  |
| <b>XIV – Pobreza da Igreja</b>   | Ricardo Durand Flórez<br>(PER) | P. 75<br>N.-P. 5<br>P.J.M. 45  |
| <b>XV – Pastoral de Conjunto</b> | Pablo Muñoz Vega (EQU)         | P. 93<br>N.-P. 2<br>P.J.M. 22  |
| <b>XVI – Meios de</b>            | Fernando Gómez de Santos       | P. 110                         |

|                    |       |                      |
|--------------------|-------|----------------------|
| Comunicação Social | (BRA) | N.-P. 0<br>P.J.M. 10 |
|--------------------|-------|----------------------|

Tabela 7. Presidentes e votação das comissões da Conferência de Medellín. <sup>365</sup>

O texto *Leigos* foi o único a ser reescrito, pelos 30 *non placet* recebidos e os 57 *placet juxta modum*, mas é importante salientar que mesmo a reescrita não o tornou conservador, como um todo. Acreditamos que o texto deveria ter um tom mais progressista, que foi abrandado, tendo radicalizado as posições conciliares e se mostrado mais próximo ao pujante movimento de leigos na América Latina. Posteriormente o texto foi criticado por representantes de movimentos leigos latino-americanos, em carta endereçada aos bispos participantes de Medellín. Referendando-se na constituição conciliar *Lumen Gentium*, os representantes questionaram por que foram excluídos pelo Departamento de Leigos do CELAM, argumentando que eles estão em contato direto com essa realidade, sendo imprescindível a presença dos mesmos. Outra reivindicação importante foi: “Interrogamo-nos por que, quando o militante chega a uma consciência clara de seu compromisso na vida, é imediatamente taxado de subversivo e é marginalizado da comunidade da Igreja.” <sup>366</sup> Esse trecho aponta uma pista para a marginalização de representantes fora do clero que poderiam ser vistos como “muito engajados”, e também uma possível resposta para a rejeição do texto inicial sobre os leigos, que pode também ter sido taxado de “subversivo” e marginalizado da comunidade da Igreja (rejeitado pelos bispos).

Apesar da baixa quantidade de votos contrários (*non-placet*), não superiores a 5, manifestou-se certa regularidade na votação, mas os *placet juxta modum*, isto é, aprovado com modificações, nos atestam um quadro mais pertinente da recepção e votação. Nesse sentido, *Paz* e *Pastoral Popular* (progressistas) foram os que tiveram mais observações na votação final (mais de 60). O primeiro por ser bastante progressista e o segundo talvez pela sua temática, como veremos. Ainda na linha progressista,

<sup>365</sup> Elaborado a partir dos dados de: FIGARI, Luis Fernando. *Reflexión sobre Medellín – Un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991. p. 48 – 49 e 55 – 57.

<sup>366</sup> Os representantes dos movimentos especializados de âmbito latino-americano dirigem-se aos senhores bispos latino-americanos, reunidos em Medellín, para apresentar as reflexões a que chegaram. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Jul. 1969. v. 01 f. 12. p. 1653 – 1656. (pasta 01). p. 1654.



*Pobreza da Igreja* recebeu bastante *Placet Juxta Modum*, assim como o conservador *Formação do Clero*. O fato do documento sobre *Liturgia* ter recebido muitos votos com reticências talvez seja reflexo da comparação com as resoluções conciliares, bastante inovadoras e numerosas sobre o assunto. Surpreende-nos a grade aceitação do texto *Educação*, presidida pelo arcebispo conservador Agnelo Rossi, exemplo de que a direção da comissão não determinou o conteúdo do texto, devendo ser considerados outros fatores (falaremos deles mais á frente).

Em *Paz*, que tinha como peritos Pierre Bigo, Mons. Gremillion e Gustavo Gutierrez, chama atenção a definição conceitual de Paz, entendendo sua ausência nas situações de injustiça, de pecado social. O texto dissertou sobre formas de opressão e setores dominantes, afirmando que “Não é raro que esses grupos ou setores, com exceção de algumas minorias, qualificam de ação subversiva qualquer tentativa de modificar um sistema social que favorece a pertinência de seus privilégios.”<sup>367</sup>, apontando inclusive o anticomunismo e a “garantia da ordem” (uma referências Ditaduras que se espalhavam pela América Latina no período) como formas de manutenção de privilégios indevidos. E esse ponto não foi “contrabalanceado” por uma crítica ao Marxismo. Citou-se uma “tomada de consciência dos setores oprimidos”, e o texto esboçou uma análise do que chamou de “neocolonialismo”, a nosso ver, em diálogo com a Teoria da Dependência. “Referimo-nos aqui, particularmente, às consequências que traz para nossos países sua dependência de um centro de poder econômico em torno do qual gravitam.”<sup>368</sup>

A crítica também enveredou para o caráter moral do Capitalismo, mas a radicalidade com que pintou esse cenário de opressão não adensou um apoio velado à insurreição violenta, por vários fatores. Citando a passagem da *Populorum Progressio* sobre a legitimidade da violência em casos de “tirania evidente e prolongada”, ponderando sobre o perigo de uma guerra civil, a violência em si, o perigo da intervenção estrangeira (um recado às intervenções estadunidenses que há décadas

---

<sup>367</sup> Paz. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 61.

<sup>368</sup> Ibid. p. 62. O texto ainda afirmou: “A interdependência dos campos, perda de preço relativo nos termos de troca, fuga de capitais econômicos e humanos, endividamento, são elencados na denúncia desse Imperialismo, que perpetuaram um sistema de dominação, sendo “(...) os principais culpados da dependência econômica de nossos países (...) aquelas forças que, inspiradas no lucro sem freios, conduzem à ditadura econômica e ao “imperialismo internacional do dinheiro”. Ibid. p. 63.

apoiavam governos autoritários e ajudaram na repressão de insurgências em diversos países da América Latina, e talvez à União Soviética, pela crescente proximidade com Cuba), a dificuldade de construir um regime de justiça e liberdade (nos parece uma menção a Cuba e as dificuldades e controvérsias na implementação de um regime socialista após a Revolução de 1959), etc., compõe um cenário onde espera-se que o cristão opte pela justiça e paz, ainda que a brecha revolucionária não fosse fechada por completo.

Outro texto mais progressista foi o que dissertou sobre Educação. A comissão redigiu um texto engajado, original e coeso, centrada no conceito de Educação Libertadora<sup>369</sup>, que “transforma o sujeito de seu próprio desenvolvimento (...) para libertar os povos de toda servidão”.<sup>370</sup> Esse princípio envolveria a criação de um espírito crítico, democratização da educação, como uma antecipação da redenção articulada ao desenvolvimento pessoal e progresso social. A influência da teoria pedagógica do brasileiro Paulo Freire é notória. Cândido Padin, integrante da Comissão de Educação e que chegou a chefiar o Departamento de Educação do CELAM, afirmou que Freire participou de um encontro no CELAM com os membros do Departamento de Educação um mês antes da Conferência<sup>371</sup>. Uma das contradições que esse texto trouxe foi relacionar religiosidade popular como uma forma de ignorância, conforme iremos abordar mais adiante.

Todavia, houve reações contrárias a “educação libertadora”, como a do reitor da Universidade Católica da Argentina pelo “perigo da tendência revolucionária”, e foi acrescida a definição: “Como toda libertação já é uma antecipação da plena redenção de Cristo, a Igreja na América Latina sente-se particularmente solidária com todo esforço educativo tendente a libertar nossos povos. Cristo pascal, ‘imagem do Deus invisível’ é a meta que o desígnio de Deus estabeleceu ao desenvolvimento do homem, para que alcancemos todos a medida da idade madura da plenitude de Cristo.”<sup>372</sup> Essa passagem,

---

<sup>369</sup> Lora apontou que a primeira vez que o termo “Educação Libertadora” apareceu (presumimos que no cânone eclesial oficial) foi no documento final do encontro “La presencia de la Iglesia en el mundo universitario de America Latina”, realizado na cidade de Buga (Colômbia) entre 19 e 25 de fevereiro de 1967. LORA, Cecilio S.M. Una triple reflexion acerca de la educacion liberadora. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 311 – 312.

<sup>370</sup> Educação. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 88.

<sup>371</sup> PADIN, C. Op. Cit. p. 24.

<sup>372</sup> Educação. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 89.

de cunho mais tradicional, bastante referenciada na redenção cristológica, não comprometeu o conceito de Educação Libertadora, mas serviu para conciliar a comissão. Presidida pelo arcebispo paulistano, o cardeal conservador Agnelo Rossi, o texto teve uma aprovação quase unânime (102 votos a favor, nenhum contrário e 26 a favor com modificações), que nos parece fruto dessa política interna da comissão, mas também das demandas anteriores, a exemplo da condução de Padin no Departamento de Educação do CELAM e o acúmulo de debate sobre o assunto.

*Catequese* é exemplo de um texto que sofreu grande impacto de um encontro precedente, a Semana Catequética Internacional, realizada em Medellín (1968). O Departamento de Catequese do CELAM<sup>373</sup> assinalou que, no decorrer do século XX, houve quatro diferentes orientações teológicas relativas à catequese. Originalmente, a catequese era baseada no método de memorização, designada *catequese conceptual y memorialística*. Em paralelo aos avanços na Pedagogia, na Alemanha se desenvolveu a *catequese activa*, que postulou o catequisando como participante ativo no seu processo de aprendizagem. Tem como marco o II Congresso catequístico de Munique (1928). Uma ênfase maior no conteúdo, após essa nova metodologia, caracteriza a *catequese kerigmática* (kerigma é usada como sinônimo de mensagem no Novo Testamento). A *catequese antropológica*, como o nome sugere, buscava a centralidade do homem no ensinamento da catequese. O texto destacou que as conclusões da Semana Catequística de Medellín foram muito “agressivas”, e o texto de Medellín, embora guarde muitas similaridades com as conclusões da Semana, tem um tom mais “maduro e sensato” - essa afirmação foi contrariada por Juan F. Gorski, ao afirmar que Medellín praticamente incorporou sem retoques as conclusões da VII Semana Internacional de Catequese.<sup>374</sup> Por fim, a catequese antropológica foi cedendo espaço a uma diretriz menos filosófica, e mais focada na atual situação atual do homem que é catequisado, o que explica a nomenclatura *catequese situacional* – embora esse termo não tenha sido usado em Medellín.

---

<sup>373</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. El documento catequístico de Medellín. Sus ideas inspiradoras, sus resonancias, sus lagunas y sus proyecciones. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 101-102.

<sup>374</sup> GORSKI, Juan F. El Aporte Misionero de Medellín. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 226.

O documento mencionou a necessidade de renovação catequética, apoiando-se na “unidade profunda” que existiria entre “(...) a história da salvação e a história dos homens (...) a ação reveladora de Deus e a experiência dos homens.”<sup>375</sup>. Nessa chave dialética, a Catequese deveria “(...) assumir totalmente as angústias e esperanças do homem de hoje, para oferecer-lhes as possibilidades de uma libertação plena.”<sup>376</sup>, transmitindo a “Palavra” e a “Realidade” conjuntamente.

*Justiça* foi um contraponto, logo no início das *Conclusões*, aos progressistas. Teve como auxiliares Renato Poblete, Hélder Câmara e Samuel Ruiz García<sup>377</sup>, os últimos dois ligados à Teologia da Libertação, mas isso não garantiu um texto progressista, até porque foi presidida pelo arcebispo conservador de Salvador Eugênio Araujo Sales, crítico da Teologia da Libertação. Pregou que “Na busca da salvação devemos evitar o dualismo que separa as tarefas temporais da santificação.”<sup>378</sup>, orientando as “mudanças sociais”, mas ressaltou que tanto o Sistema “Marxista” como o Liberal, são atentados à dignidade humana. O primeiro pela concepção totalitária de Estado e o segundo pela primazia do capital. Porém, o texto se contradiz ao fazer um “apelo urgente” aos empresários e autoridades políticas para que “modifiquem radicalmente a valorização, as atitudes e as medidas relativas à finalidade, organização e funcionamento das empresas. (...) Disso tudo dependerá fundamentalmente a mudança social e econômica na América Latina, até atingir uma verdade *economia humana*.”<sup>379</sup> O texto apresenta as limitações do Sistema Liberal para depois apregoar por mudança social, simultaneamente insistindo na negação de sua humanidade para constituir uma economia humana. O termo, aliás, remete ao pensamento desenvolvimentista de Lebrecht. Esse é um trecho que mostra que ainda havia um pensamento de transição, que não negava a necessidade de mudanças, e que, para não se vincular com a perspectiva revolucionária, de cunho mais esquerdista, enveredava nas contradições do Desenvolvimentismo. O apelo aos empresários se insere no que o documento

---

<sup>375</sup> Catequese. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 126.

<sup>376</sup> Ibid. p. 127.

<sup>377</sup> AZCÚY, Virginia Raquel. La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos – Medellín como recepción inacabada del Vaticano II. *Revista Teología*. Tomo L, nº 110, abr. 2013. p. 129.

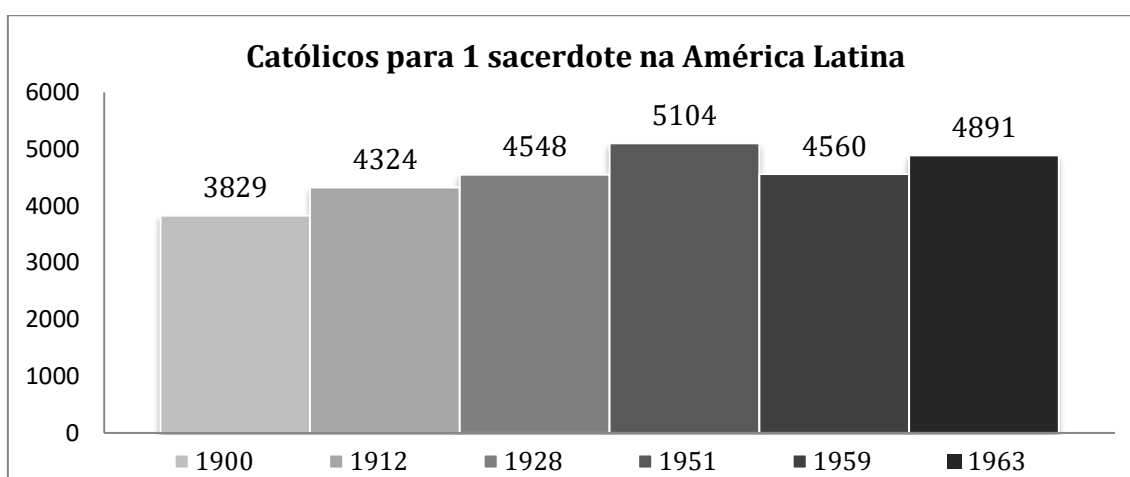
<sup>378</sup> Justiça. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 48.

<sup>379</sup> Justiça. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 51. Grifo nosso. Visão também presente no tópico sobre as mudanças no campo, no qual foi defendida a gestão na forma de cooperativas, organização dos camponeses em estruturas intermediárias eficazes e participação nas decisões locais. Ibid. p. 54.

denominou de “estruturas intermediárias”, (família, organização profissional, empresas e economia, organização dos trabalhadores) que deveriam ser livres e constituírem a real expressão da liberdade dos cidadãos.

O texto sobre *Família e Demografia*, arrolou várias “condenações morais”, como: uniões ilegais, desagregação familiar, hedonismo e erotismo, nascimentos ilegítimos, desordens sexuais nascidas de uma falsa noção de masculinidade (acreditamos que se refere à homossexualidade, refletindo a opinião preconceituosa da época), métodos anticoncepcionais, etc. Adotando a linha esboçada em *Justiça*, de que essas “estruturas intermediárias”, a exemplo da família, seriam as responsáveis pela mudança da sociedade e conscientização do indivíduo, incitou uma revolução moral, mas que estaria apartada de uma articulação sociopolítica. É preciso indicar a influência da encíclica *Humanae Vitae - Sobre a regulação da natalidade*, escrita por Paulo VI em 1968, que gerou polêmica pela condenação dos métodos contraceptivos e do aborto (embora essa postura não fosse inédita).

Os outros dois que apontamos como mais conservadores, *Sacerdotes e Formação do clero* (o primeiro mais que o segundo), trataram de assuntos internos da Igreja, onde se notou certa desconfiança e rejeição do “Mundo Moderno”. Sobre os sacerdotes, reforçou-se o que o Concílio Plenário (1899) e a I Conferência (1955) apontaram como um dos grandes desafios da Igreja Católica na América Latina: a escassez do clero. Realmente, esse era um problema que não havia sido resolvido até a realização de Medellín, como podemos observar no gráfico abaixo.



**Tabela 8. Relação de fiéis para 1 sacerdote católico na América Latina (1900 – 1963)** <sup>380</sup>

<sup>380</sup> PROMPER W. Priesternot in Lateinamerika. Lovaina, ?, 1965. p. 34-35. Apud CÁRDENAS, Eduardo. La Vida Católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de*

Embora tenha ocorrido um descréscimo na relação de católicos para um sacerdote após a Conferência de 1955, na década de 1960 esta voltou a crescer, levando em conta a série histórica. Mas, diferente de 1955 quando foi amplamente abordado, essa dimensão quantitativa ocupou apenas um parágrafo no texto final dessa comissão, havendo maior enfoque na formação do clero, o aspecto qualitativo, bem como as tensões e crises que esses ambientes de formação viviam. Atestou-se uma “insegurança doutrinária” advinda de um “relativismo ideológico e por certa desorientação teológica” (citando aqui o discurso de abertura de Paulo VI). Além da “desconfiança nas estruturas históricas da Igreja”<sup>381</sup>. A autocrítica presente na *Introdução*, e um pouco em *Pobreza da Igreja*, foi abrandada nessa parte das *Conclusões*. Mas devemos citar o apoio aos leigos e às reivindicações para a melhoria do magistério, pontos de destaque desde o Vaticano II. O mesmo se passa com *Formação do Clero*, que esboça uma visão tradicional do magistério católico, mas em consonância com as resoluções conciliares, ao conclamar: “Procura-se promover no seminário uma reflexão contínua sobre a realidade em que vivemos, a fim de que saibam interpretar os sinais do tempo...”<sup>382</sup>

Quatro aspectos foram citados em diferentes comissões e merecem ser abordados por expressarem tendências gerais. As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), uma organização típica da Igreja latino-americana da segunda metade do XX; a participação dos leigos, seguindo as resoluções do Concílio Vaticano II - mas também referendando a atuação dos leigos no esteio do Catolicismo da Libertação; as citações às Ditaduras, que estavam surgindo na América Latina quando ocorreu a Conferência de Medellín; e a questão da religiosidade popular.<sup>383</sup>

As CEBs foram apontadas em três comissões como um modelo de evangelização e organização eclesial ideal para certas realidades latino-americanas. Isso se deu em textos mais progressistas como em *Paz*, “encorajar e favorecer todos os esforços de povo para criar e desenvolver suas próprias organizações de base...”<sup>384</sup>, ou em

---

*Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en Españã, Portugal y América Latina*. Barcelona: Ed. Herder, 1987. p. 644.

<sup>381</sup> Sacerdotes. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 157.

<sup>382</sup> Formação do Clero. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 191.

<sup>383</sup> Há um amplo debate sobre a terminologia “religiosidade popular”, mas aqui usaremos o termo expresso nas Conclusões de Medellín, a fim de explicitar as controversas que o próprio documento incorreu sobre esse assunto.

<sup>384</sup> Paz. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 72.

documentos mais ponderados como *Pastoral Popular*, “Procurar a formação do maior número de comunidades eclesiais de base...”<sup>385</sup> e em *Pastoral de Conjunto*, na qual foi atrelada a “promoção humana”.<sup>386</sup>

Uma maior participação dos leigos foi estimulada nos seguintes textos: *Juventude*, “Que se estimule sua [dos movimentos católicos de juventude] ação evangelizadora na transformação das pessoas e das estruturas.”<sup>387</sup>; *Pastoral de conjunto*, “Recomenda-se que os cargos da Cúria que possam ser exercidos por leigos sejam a eles confiados.”<sup>388</sup>; sobre os religiosos leigos em *Religiosos*<sup>389</sup> e catequistas leigos em *Catequese*<sup>390</sup>; *Sacerdotes*, “direito e o dever de contribuir com uma indispensável colaboração para a ação pastoral.”<sup>391</sup>. Entretanto, na comissão dos leigos, obviamente, o assunto foi mais abordado. Defendendo uma “legítima autonomia” dos leigos que participariam da “tríplice função profética, sacerdotal e real de Cristo”, mas com a especificidade do seu “compromisso com o mundo”<sup>392</sup>, o texto dessa comissão apontou que o engajamento dos leigos na atual realidade latino-americana, interpretada de forma muito parecida pela apregoada pela Teoria da Dependência, seria imprescindível: “Reconhecendo a crescente interdependência entre as nações e o peso das estruturas internacionais de dominação, que condicionam de forma *decisiva* o subdesenvolvimento dos povos periféricos, os leigos devem assumir seu compromisso cristão...”<sup>393</sup>

As ditaduras foram retratadas em *Justiça* sob uma crítica diminuta, dissertando-se sobre a necessidade de uma reforma política, bem como a de assegurar os direitos inalienáveis dos cidadãos, a representação e participação política<sup>394</sup>. Consideramos que ainda não havia uma mobilização maior no combate aos regimes autoritários, que se intensificou ao longo dos anos 1970.

---

<sup>385</sup> Pastoral Popular. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 115. Ressaltando que sob dependência do bispo.

<sup>386</sup> Pastoral de Conjunto. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 208.

<sup>387</sup> Juventude. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 105.

<sup>388</sup> Pastoral de Conjunto. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 211.

<sup>389</sup> Religiosos. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 178-179.

<sup>390</sup> Catequese. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 131.

<sup>391</sup> Sacerdotes. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 162.

<sup>392</sup> Movimento de Leigos. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 149.

<sup>393</sup> Sacerdotes. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 152. Grifo nosso.

<sup>394</sup> Justiça. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 54-55. Em *Pastoral das Elites*: “[os poderes militares] tem a missão de garantir as liberdades políticas dos cidadãos, em vez de lhe pôr obstáculos.”. Pastoral das Elites. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 123.

Por último, cabe ressaltar a questão da Religiosidade Popular. Retratada na comissão *Pastoral Popular*, teve um tratamento quase unânime na composição das *Conclusões*. Cabe destacar que esse ponto se insere no bojo das posições misionológicas do Vaticano II<sup>395</sup>. O que apontamos são as contradições e diálogos entre a abordagem dessa questão e a forma que a Libertação foi teorizada. O texto *Pastoral Popular*, afirmou ser necessária uma interpretação a partir do significado que essa religiosidade possuía no contexto da subcultura dos grupos rurais e urbanos marginalizados - não um parâmetro ocidental das classes médias e altas urbanas. Entretanto, no parágrafo seguinte, afirmou que essas expressões podem estar “deformadas” e “mescladas” por um patrimônio religioso ancestral, de um poder quase tirânico. Podendo desvelar para práticas supersticiosas e mágicas, utilitárias, de temor ao divino. “Esses tipos de religiosidade podem ser, entretanto, balbucios de uma autêntica religiosidade, expressa com os elementos culturais que dispõe.”<sup>396</sup> Compreendemos que, nessa acepção, o entendimento do contexto cultural em que uma forma de religiosidade deve ser interpretada serve mais para que se encontre elementos de uma possível purificação da fé, do que um diálogo onde se reconheça a plenitude e significado da expressão religiosa. Caberia aos membros da Igreja “descobrir a secreta presença de Deus”<sup>397</sup> nessas manifestações. Mas, assuntando uma perspectiva libertadora, os clérigos deveriam levar o homem a uma rejeição do fatalismo da vontade divina para que “(...) o eduquem para se tornar concriador e administrador com Deus de seu destino.”<sup>398</sup> Aqui mostra-se a ambiguidade da abordagem, revestida dos contornos gerais que orientaram as *Conclusões de Medellín*, a Libertação.

Esse caráter ambíguo pode ser encontrado em outras partes das *Conclusões*, conforme referimo-nos anteriormente em *Educação*, ao dirigir-se aos “marginalizados da cultura” como os analfabetos indígenas (sic) “Sua ignorância é uma escravidão inumana. Sua libertação, responsabilidade de todos os homens latino-americanos. Devem ser libertador de seus preconceitos e superstições, de seus complexos e

---

<sup>395</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Departamento de Misiones. Documento VI: “Pastoral Popular”. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 96.

<sup>396</sup> Pastoral Popular. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 111.

<sup>397</sup> Frase retirada de *Ad gentes* (AG), do Concílio Vaticano II.

<sup>398</sup> Pastoral Popular. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 114.



inibições, de seus fanatismos (...) e sua passividade.”<sup>399</sup> Essa passagem atesta como a religiosidade popular, ou os que “ainda não chegaram lá” tendo como parâmetro o estabelecido por essa parte do clero católico, foi posto na intersecção de um projeto libertador que poderia levar a rejeição de sua própria cultura, no intuito de purificá-la, libertá-la. Em *Catequese*, a Religiosidade Popular pode ser “(...) o ponto de partida para o anúncio da fé (...) Não obstante, impõe-se uma revisão (...) para purificá-las de elementos que a tornam inautêntica e para valorizar seus elementos positivos.”<sup>400</sup>

Por fim, a comissão que escreveu sobre *Pastoral das Elites*<sup>401</sup> explicitou uma visão da sociedade latino-americana, da própria Igreja e de como elas deveriam se relacionar. Esboçou-se uma tipologia das três elites latino-americanas: os Tradicionalistas ou Conservadores, que teriam pouca ou nenhuma consciência social, almejavam a manutenção dos seus privilégios, possuíam uma mentalidade burguesa, denotando um caráter paternalista e assistencialista na atuação social, esboçando por vezes alguma preocupação desenvolvimentista.<sup>402</sup>; Progressistas, que, ocupando os meios de produção, demonstravam apreço à tecnicidade, objetivavam integrar o povo marginalizado pelo consumo, dando mais ênfase no progresso econômico que à promoção social<sup>403</sup>; e os Revolucionários, contestadores da estrutura econômica, idealizando a transformação radical das estruturas, encabeçada pelo povo.

Todos esses grupos da elite enfrentavam problemas relativos à fé. Estes, entre os Tradicionalistas e Conservadores, os separavam da responsabilidade social, deixando claro que Medellín compreendia fé e o aspecto social como integrantes de uma ação conjunta e indissociável. No caso dos Progressistas, apesar da gama de posições, observou-se a instrumentalização da Igreja. Os Desenvolvimentistas também teriam

---

<sup>399</sup> Educação. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 85-86.

<sup>400</sup> Catequese. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 125.

<sup>401</sup> Definiu-se elites como setores dominantes no plano da cultura, profissão, economia e poder, excluindo os sacerdotes desse rol. Os bispos afirmaram que não há conotação de classe ou juízo de valor nessa designação. Pastoral das Elites. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 116.

<sup>402</sup> Ao citar as relações com o Governo, que poderia incluir corrupção, o texto abordou o vínculo que os militares também estavam estabelecendo com esse setor. (Ibid. p. 118).

<sup>403</sup> O documento citou: “É essa mentalidade que se observa, com frequência, entre os tecnólogos e os vários organismos que procuram o desenvolvimento dos países” (Ibid. p. 118), o que nos parece uma crítica à atuação da CEPAL e/ou organismos de integração e cooperação na lógica desenvolvimentista, assim como a política da Aliança para o Progresso, implementada pelo presidente estadunidense John Kennedy para a América Latina.

uma inclinação dessacralizadora, no qual sua visão humanística excluiria a Igreja da sua preocupação social. O Desenvolvimento, para os bispos, não seria absoluto sem a complementaridade escatológica da Igreja (além de sua adesão aos projetos sociopolíticos), mas essa articulação se daria de forma independente, objetivando a Libertação dos povos latino-americanos, não retomando os privilégios do passado. Os problemas dos Revolucionários residiriam na visão unilateral da fé com responsabilidade social, pelo seu “agudo sentido de serviço ao próximo”, mas que decorria de uma dificuldade no relacionamento com Deus, uma “crise de fé”. No tocante à Igreja, “(...) criticam determinadas formas históricas e algumas manifestações dos representantes oficiais, em sua atitude e vivência concretas, ante o social.”<sup>404</sup> Aqui esta o gérmen da principal crítica à Teologia da Libertação, sua acentuada preocupação com o social em detrimento do espiritual, quando, pela leitura das *Conclusões de Medellín*, se trata de uma Libertação Dialética.

A tipologia elaborada na comissão *Pastoral das Elites* lembra a divisão tripartite que Grigulévich fez do clero reunido em Medellín (ultradireitistas e rebeldes, numericamente menores e os renovadores, grande maioria). Dado o caráter mais progressista do documento emanado de Medellín, seria lógico afirmar uma vitória dos progressistas. Enrique Dussel afirmou que “(...) as Conclusões de Medellín não podem ser atribuídas somente a uma minoria profética com capacidade de expressão teológica. O que aconteceu foi justamente o contrário. Um grupo profético da Igreja latino-americana tinha conseguido articular teologicamente a aspiração da *imensa maioria do povo* latino-americano.”<sup>405</sup> Parece-nos um eufemismo afirmar que um grupo de teólogos tenha conseguido congregar a aspiração da imensa maioria do povo latino-americano. Devemos considerar que Dussel escreveu em 1979, após a III Conferência de Puebla, quando o CELAM estava assumindo conotações claramente conservadoras e havia uma disputa por uma interpretação progressista de Puebla, em continuidade com Medellín e com a repercussão da própria Teologia da Libertação.

Outra vertente historiográfica, mais conservadora, pode ser exemplificada na interpretação do historiador estadunidense Frederick B. Pike. Ao dissertar sobre o clero latino-americano, Pike afirmou que, embora reconhecesse a necessidade de abordagem

---

<sup>404</sup> Ibid. p. 119.

<sup>405</sup> DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.1. De Medellín a Sucre – 1968 - 1972*. São Paulo: Loyola, 1981. p. 71.

espiritual e política, “provavelmente a maioria do clero no início da década de 1970 considerava que sua tarefa consistia quase exclusivamente na propagação da fé e na alimentação da virtude do sobrenatural”, negligenciando os setores populares. Pike advertiu que

O ecunemismo, a intolerância religiosa, o diálogo com os judeus, protestantes e mesmo comunistas, as concessões ao laicato e maior preocupação com as massas do que com a elite, podem ser convenientes em outros lugares do mundo. Mas dentro das próprias dioceses e arquidioceses dos prelados estas linhas de ação muitas vezes pareciam perigosas.<sup>406</sup>

Numa referência às resoluções do Vaticano II, que propalou essas “linhas de ação”, Pike esboçou um julgamento apressado, muito atrelado ao contexto da I Conferência, em 1955 – apesar das ambiguidades em torno de uma postura vanguardista que apontamos nas *Conclusões de Medellín*. Aliás, é sugestivo que o historiador não tenha abordado Medellín na sua análise, que certamente seria outra. Desse quadro esboçado por Pike atrelado ao Concílio, deferiu que

Sem dúvida os padres da <<nova esquerda>> estão tão interessados quanto seus predecessores tradicionalistas em proteger seus interesses de corporação e também em configurar o tipo de condição de sociedade que facilitará o cumprimento da sua missão espiritual. Se puderem, ao que parece, realizar melhor suas finalidades dissociando-se dramaticamente das classes dominantes estabelecidas, que se mostra evidentemente condenada, e abandonarem a riqueza, não hesitarão em tomar esse rumo.<sup>407</sup>

Devemos ponderar que a imprecisa, mas não despropositada, denominação do clero da “nova esquerda” esconde as muitas matizes nessa orientação. A proteção aos seus “interesses de corporação” e condição de “cumprimento da sua missão” são poderações ontológicas ao exercício do Magistério, não exclusivas desse grupo. A dissociação das classes dominante não pode ser reduzida a um interesse corporativo. Ainda que válida para alguns casos, todo o debate intelectual que apresentamos, no qual as *Conclusões de Medellín* fazem parte, contraria essa posição. Dessa forma, acaba por minimizar escolhas e posicionamentos que foram ocorrendo de forma tensa e conturbada, buscando esvaziar ideologicamente o “clero de esquerda”.

---

<sup>406</sup> PIKE, Frederick B. O Catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias. In: AUBERT, R. et al. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo II. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 167.

<sup>407</sup> PIKE, Frederick B. O Catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias. In: AUBERT, R. Op. Cit. p. 170.

Enquanto Dussel projetou um “grupo profético”, Pike inverteu a questão, descaracterizando esse grupo e assumindo certa “inércia conservadora” do clero latino-americano. Esses extremos ajudam a matizar interpretações absolutas, mas parece-nos pouco produtivo isolar um grupo de bispos e equacionar seu poder de influência, muitas das posições dos mais progressistas não estiveram, necessariamente, isoladas. Certas questões, como a própria afirmação de um pensamento teológico mais atento à realidade latino-americana e a própria inserção social na mesma, eram sentidas por grande parte dos bispos, podendo dar suporte a uma corrente teológica mais progressista, como de fato ocorreu. Essa “crescente sensibilidade” também refuta a tese de Pike quanto a uma efetiva rejeição do político e do social na maioria do clero latino-americano. Os meandros de cada comissão da II Conferência, dada sua composição, temática e retrospecto em matéria doutrinal e pastoral, compõem particularidades e arranjos inerentes a um encontro como esse.

A grande maioria dos membros do clero não esteve radicalmente à esquerda ou à direita, cabe, a partir de pautas específicas e de conjunturas delimitadas, o debate visando conceituações, reflexões e a construção de um discurso. Em suma, cabe atentar que não há uma discrepância tão grande entre os textos, e o conceito de Libertação Dialética (assim como outras questões que elencamos) transpassou debates, não convertendo ou impondo à força uma posição, mas criando um ambiente no qual os principais preceitos das *Conclusões de Medellín* foram defendidos, nesse primeiro momento. Ao longo da década de 1970, como veremos no capítulo seguinte, configurou-se outro cenário.

### **Do Rio à Medellín**

Conforme apontamos anteriormente, a Libertação foi um dos conceitos mais importantes na redação das *Conclusões*, e um elemento privilegiado para a leitura e análise do documento e do processo no qual está inserido. Dessa forma, o esboço da Libertação dialética também se manifesta na dicotomia entre o homem todo e todos os homens, entre o espiritual e o temporal. Essas composições dialéticas integram o

conceito de Libertação praticamente em todo o texto das *Conclusões de Medellín*.<sup>408</sup> De forma geral, tratou-se de colocar em perspectiva, de forma dialógica e complementar, o plano espiritual, a história da salvação, a redenção transcendente, com o plano terreno, a história dos homens, a redenção da opressão, manifestado um caráter doutrinário e pastoral, tentando conciliar um ensinamento teológico pela orientação prática.

Essa pode ser apontada como a principal ruptura entre a I e a II Conferência Episcopal. A *Declaración*, documento publicado ao final da I Conferência episcopal Latino-americana, realizada há pouco mais de uma década no Rio de Janeiro, sequer foi mencionada. A diferença entre as duas Conferências é significativa. Conforme relatamos anteriormente, Medellín mais que dobrou o número de participantes e incluiu outros segmentos da hierarquia além dos bispos - diga-se de passagem, segmentos “inferiores”. O CELAM já estava estruturado e contribuiu ativamente na preparação da Conferência, que se tornou um pouco mais “independente” da Cúria Romana, o que não extinguiu tensões entre essas duas instâncias hierárquicas. A melhor estrutura eclesiástica na América Latina também deve ser mencionada, desde as organizações eclesiásticas e de leigos às revistas e faculdades de teologia, configurando um espaço de debate e circulação de ideias, incremento da formação clerical e da atividade social.

Outros dois pontos nos parecem cruciais para entender a distância que separa a I e a II Conferência: o Concílio Vaticano II e a maior inserção da Igreja latino-americana junto aos movimentos populares e às questões sociopolíticas, processo que se desdobrou mais intensamente no final dos anos 1950 e se intensificou ao longo da década de 1960. Nesse sentido, o conjunto que integrou a Conferência de 1955, o Desenvolvimentismo, as novas teologias voltadas à atuação social, a preocupação no desenvolvimento de uma Igreja latino-americana, foram elementos essenciais para compreendermos Medellín. Mas a distância entre os textos é profunda. Medellín envolveu um trabalho fragmentado e aprofundado, dividido em comissões que debateram tópicos específicos. O rico debate

---

<sup>408</sup> Quando se tratava de referências diretas, na *Introdução* mencionou-se “libertação diante de qualquer servidão, de maturação pessoal e de integração coletiva.” (Introdução às Conclusões – Presença da Igreja na atual transformação da América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 38.); em *Justiça* “A originalidade da mensagem cristã não consiste tanto na afirmação da necessidade de uma mudança de estruturas, quanto na insistência que devemos pôr na conversão do homem.”(Justiça. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit.p. 46-47); *Juventude*, “Que se apresente cada vez mais nítido na América Latina o rosto da Igreja autenticamente pobre, missionária e pascal, desligada de todo poder temporal e corajosamente comprometida com a libertação do homem todo e de todos os homens.” (Juventude. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit.p. 104-105).

de Medellín é pouco visto na *Declaración*. O elenco de ameaças e desafios também mudou significativamente. Anteriormente, o elemento central da Conferência era um problema de foro interno da Igreja, a escassez do clero, e havia uma postura de enfrentamento das ameaças, como a maçonaria, os protestantes, as diversas formas de laicismo, a superstição e o espiritismo. Ao contrário do grande espaço reservado para resoluções sobre o ecunemismo no Concílio Vaticano II, na Conferência de Medellín optou-se por integrá-lo, não configurando, assim, um capítulo separado<sup>409</sup>.

Os Marxistas, antes declarados inimigos, foram criticados de forma mais nuançada, fruto de alguns documentos recentes da Doutrina Social da Igreja e da atuação social e política de parte da Igreja. O próprio conceito de Libertação, na sua formulação dialética, engajamento, crítica e perspectiva, pode ser visto como uma apropriação do clero latino-americano de preceitos de esquerda. Em Medellín, o maior desafio era a desigualdade imposta por uma dura realidade e a Libertação seria a redenção da América Latina a esse anseio.

### **Teoria da Dependência**

É preciso demarcar aqui uma teoria da Economia Política, em estrito diálogo com o Marxismo, que, conforme avaliamos anteriormente, teve uma influência considerável nas *Conclusões de Medellín*. A Teoria da Dependência fez muitos adeptos no meio acadêmico e fora dele, influenciando as interpretações sobre a América Latina. Demonstrando sua influência em meio aos entusiastas da Teologia da Libertação, Boff afirmou que “Recolhemos e nos filiamos a um tipo de interpretação que, a despeito das críticas e limitações internas, se tem mostrado como o mais esclarecedor de todos quantos foram elaborados anteriormente. Refemino-nos à teoria da dependência.”<sup>410</sup> Tratar-se-ia, com o fim da Segunda Guerra Mundial, da contestação do modelo desenvolvimentista, no qual a industrialização seria o catalisador de um modelo autônomo e próspero para as economias latino-americanas. Todavia, a crítica feita a esse modelo foi que “(...) el grado de *dependencia* de la región respecto a los centros de

---

<sup>409</sup> MEJÍA, Jorge. El compromiso ecunemico de la Iglesia de America Latina em los documentos de Medellin. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 245.

<sup>410</sup> BOFF, Leonardo. *A Vida religiosa e a Igreja no processo de libertação*. Petrópolis: Vozes, 1976. p. 14-15.

poder del mundo industrial capitalista há aumentado.”<sup>411</sup>, levando a necessidade de formulação de uma teoria que explicasse a Dependência e as formas de superação.

Jaguaribe descreveu um cenário no qual, após os anos 1950, a América Latina apresentava uma estagnação, marginalidade e desnacionalização, nas áreas econômica, cultural, política e militar<sup>412</sup>, ao passo que Theotonio dos Santos completou ao afirmar que “La única solución possible para romperla sería, pues, cambiar estas estructuras internas, lo que conduce necesariamente, al mismo tiempo, al enfrentamiento con esta estructura internacional.”<sup>413</sup>

Weffort defendeu que a questão da dependência não era propriamente uma teoria, mas uma problemática. Ele também diferenciava dois aspectos da dependência: a externa e a estrutural<sup>414</sup>. Cardoso, em resposta, afirmou que a questão da dependência não devia ser entendida como uma teoria imposta a todos os níveis, mas que essa corrente acadêmica buscava a análise de certas situações de dependência, inserida na metodologia marxista de estudo das estruturas capitalistas. Essas situações seriam: “Dependência na fase de consolidação do Estado nacional e de formação de uma burguesia exportadora, dependência na situação de enclave e dependência na etapa de internacionalização do mercado na fase de formação economias industriais periféricas”<sup>415</sup> Segundo o autor, a América Latina atravessara todas essas fases, considerando que a “dinâmica interna dos países dependentes é um aspecto particular da dinâmica mais geral do mundo capitalista”<sup>416</sup>. Assim, além de não conferir autonomia às partes, (como se nada na América Latina tivesse uma dinâmica própria), o interesse externo sempre encontraria respaldo na área dependente. A Teoria da Dependência também auxiliou os

---

<sup>411</sup> JAGUARIBE, H., FERRER, Aldo, WIONCZEK, Miguel S. e SANTOS, Theotonio dos. *La Dependência político-estructural de América Latina*. Cidade do México: siglo XXI, 1970. p. IX. Prólogo. Grifo nosso.

<sup>412</sup> JAGUARIBE, Helio. Dependencia y autonomía en América Latina. In: JAGUARIBE, H., FERRER, Aldo, WIONCZEK, Miguel S. e SANTOS, Theotonio dos. *La Dependência político-estructural de América Latina*. Cidade do México: siglo XXI, 1970. p. 1 -23.

<sup>413</sup> SANTOS, Theotonio dos. Las crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina. In: JAGUARIBE, H., FERRER, Aldo, WIONCZEK, Miguel S. e SANTOS, Theotonio dos. Op. Cit. p. 187.

<sup>414</sup> WEFFORT, Francisco. *O populismo na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2003. Capítulo VIII, p. 187.

<sup>415</sup> CARDOSO, Fernando Henrique. *Teoria da Dependência ou Análises Concretas de situações de dependência?*. Texto apresentado no 2º Seminário Latino Americano para o Desenvolvimento. Santiago, Chile. Novembro, 1970. p. 41.

<sup>416</sup> CARDOSO, Henrique e FALLETO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. p. 30.

bispos católicos a pensarem a forma como a América Latina esta integrada no Capitalismo e suas relações num mundo glabalizado. A Teoria do Imperialismo foi revisitada pelos teóricos da Dependência latino-americanos (a exemplo de Lenin e Rosa Luxemburgo), conferindo, como relatou Gustavo Gutierrez, uma perspectiva a partir dos países “periféricos”, redimensionando a relação de dominação e dependência.<sup>417</sup>

Todavia, esses autores tiveram uma influência considerável em Medellín, que tomou como superado os intentos do Desenvolvimentismo e se orientou numa caracterização da dependência latino-americana respaldando a sua Libertação. De forma geral, o binômio Dependência-Libertação é também uma dialética da leitura da realidade empreendida pelos bispos. Quanto mais o espaço da dependência era compreendido como condição histórico-estrutural dos Estados na América Latina, mas se espreitava e propagava a Libertação como horizonte de expectativa.

### **Relações com o Concílio Vaticano II**

Outra chave de leitura de Medellín é buscar entendê-lo na sua relação com o Vaticano II. Beozzo classificou Medellín como uma recepção “fiel, criativa e seletiva” do Concílio Vaticano II, abrindo uma vertente bibliográfica que passou a ver Medellín por esse prisma, a exemplo de Schickendantz<sup>418</sup> e Azcuy<sup>419</sup>. Na relação Medellín-Vaticano II, Beozzo considerou que “O Concílio não é tomado, nem como ponto de partida e nem mesmo como ponto de chegada, nos documentos de Medellín. (...) releitura significativa dos textos conciliares que coloca em relevo dimensões que tiveram inclusive dificuldades em encontrar sua plena expressão no desenrolar-se do

---

<sup>417</sup> GUTTIERRÉZ, Gustavo. *Teologia da Libertação – perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 141.

<sup>418</sup> “Ningún otro continente tuvo un evento comparable al de Medellín, como un caso ejemplar de una recepción continental y colegiada del Vaticano II, realizada de manera fiel, pero al mismo tiempo selectiva y creativa en relación a las mayores inspiraciones del Concilio” SCHICKENDANTZ, Carlos. Único ejemplo de una recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968). *Revista Teología*. Tomo XLIX, nº 108, ago. 2012. p. 53.

<sup>419</sup> “(...) los documentos de Medellín constituyen una recepción creativa y fiel de los gestos y los documentos del Vaticano II en las iglesias de una región atravesada por la pobreza como injusticia e interpelación.” AZCUY, Virginia Raquel. La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempo – Medellín como recepción inacabada del Vaticano II. *Revista Teología*. Tomo L, nº 110, abr. 2013. p. 126.



Concílio.”<sup>420</sup> Beozzo, Schickendantz e Azcuy buscaram identificar Medellín como herança do Vaticano II, mas ponderaram com questões específicas da Igreja latino-americana no período e atestaram que a recepção é uma tarefa também de interpretação.

Também é importante salientar que essa relação, ao mesmo tempo em que contextualiza e historiciza a Conferência de Medellín, simultaneamente a institucionaliza, desvelando certa conotação de excepcionalidade, rebeldia, da qual a bibliografia militante em certa medida se valeu. Vemos esse debate ao observar que Saranyana considerou o Medellín como o “concílio americano”, discordando de Enrique Dussel que afirmou que Medellín se inscreve numa ruptura clara na História da América Latina, principalmente da Igreja. Para Saranyana, há uma nítida continuidade, embora ela não pudesse ser vista no decorrer dos acontecimentos, no olho do furacão<sup>421</sup>. Ainda que Dussel tenha dado bastante importância para Medellín, estando mais próxima a uma literatura e militância da Teologia da Libertação, a periodização que ele esboça não elencou uma ruptura<sup>422</sup>. Não obstante, a apreciação de ruptura ou continuidade não precisam ser tomadas como excludentes, haja vista uma complementaridade quando pensamos essa nova orientação da Igreja, pautada nas ressignificações da Libertação em um processo histórico.

Nesse sentido pode ser percebida a autonomia e a associação da Conferência e do Concílio. O conceito de Libertação Dialética, a ênfase na mudança de estruturas, o método ver-julgar-agir e outros, são especificidades de Medellín que ajudaram a estruturar a Teologia da Libertação. Conforme veremos, o curso que o pensamento teológico latino-americano assumiu entrou em embate com a Doutrina Social da Igreja e não esteve em “sintonia” com o Vaticano II. Dessa forma, Medellín pode ser vista como uma recepção “fiel, criativa e seletiva” do Concílio, ainda que não deva ser dimensionada *apenas* nessa perspectiva.

---

<sup>420</sup> BEOZZO, José Oscar. *Medellín: inspiração e raízes*. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>. Acessado em: 22/03/2017.

<sup>421</sup> SARANYANA, Josep-Igansi. La recepción de “Medellín” em la historiografía colombiana. *AIHg*, n. 14, 2005. p. 177 – 199. p. 178.

<sup>422</sup> Dussel esboçou uma periodização da História da Igreja Católica na América Latina em três grandes épocas com períodos. I. Colonial (1492- 1808), com cinco períodos; II. Da dependência hispano-portuguesa para a anglo-saxã, com quatro períodos, sendo o último (nono) iniciado em 1929/1930, até a metade da década de 1950, marcado pelo populismo e renovação eclesial, começo do compromisso com a classe oprimida. A época terceira começa em 1959 com o anúncio do Vaticano II e a Revolução Cubana. A época III tem uma fase inicial até 1967, em Medellín começaria a segunda etapa do décimo período da História da Igreja na América Latina. DUSSEL, Enrique. Op. Cit. p. 28-34.

Em síntese, podemos visualizar Medellín como uma tempestade que se espalhou pelo subcontinente demarcando, circunstancialmente, de forma torrencial ou branda, uma propensão. Confluindo com arranjos em curso ou chocando-se com os rumores estabelecidos, a recepção das *Conclusões*, invariavelmente, afirmou demandas, críticas e apropriações insígnias de sua época, desde os traços marxistas aos contornos mais conservadores. A formação desse fenômeno foi possível pela densa atmosfera que circundou a América Latina desde os anos 1950 e que se intensificou ao longo da década de 60. O fortuito de suas dimensões locais passou a ter suficiente respaldo para expressar a tormenta do coração dos homens, tornando manifesto o horizonte de ressignificação da Liberdade que se perscrutou. Nesse sentido, a Teologia da Libertação pode ser analisada como a coordenação do pensamento teológico latino-americano que, a partir da Libertação Dialética, esboçou um dos mais importantes períodos da História da Igreja Católica na América Latina.

### III. 4 Teologia da Libertação e “práxis”

*O ponto crucial parece ser o seguinte: são tais a amplitude e a gravidade do processo de libertação que a pergunta sobre o seu significado é, na realidade, uma pergunta sobre o próprio sentido do cristianismo e sobre a missão da Igreja nesse mundo.*<sup>423</sup>

**Gustavo Gutiérrez**

Há uma profusão enorme de livros, conferências, comentários, ensaios e afins sobre a Teologia da Libertação. Trujillo afirmou que “(...) en un breve espacio de tiempo las publicaciones sobre el tema se han multiplicado notablemente. ¿Cómo seguir tal proliferación de escritos que pueden passar de três mil?”<sup>424</sup>. De forma que uma exposição sobre as variadas formas que a Teologia da Libertação assumiu ultrapassaria

---

<sup>423</sup> GUTTIERRÉZ, Gustavo. *Teologia da Libertação – perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 196.

<sup>424</sup> TRUJILLO, Alfonso L. Las teologías de la liberación en América Latina. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberación: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974. p. 215. Frase dita por Trujillo no Encontro latino-americano sobre Teologia da Libertação em Bogotá, novembro de 1973.

os objetivos desse trabalho. Nossa proposta se corresponde a uma visão transnacional da Teologia da Libertação, apontando suas referências e incidências, sua reflexão teórica e práxis, integrando-a no processo histórico do referido período.

Como parâmetro inicial, podemos apontar a importância das interpretações sobre o conceito de Libertação, próxima à forma como analisamos as *Conclusões de Medellín*, numa dialética que contemplaria uma perspectiva escatológica de salvação com a atuação política contra as injustiças sociais, podendo assumir contornos mais radiciais, próximos ao Marxismo, e também mais espirituais. A isso soma-se a dialética entre esse *corpus* teórico e a práxis, um campo frequentemente abordado na reflexão teológica, onde nota-se um tom de engajamento e a necessidade de atentar-se aos “sinais do tempo”. Integra um processo de aprofundamento dos movimentos sócio-políticos desde os anos 1950, que se projetou para além do Desenvolvementismo, da Doutrina Social da Igreja e por vezes da própria estrutura e orientação da Igreja Católica “tradicional”, na busca pelo que se propagou como Libertação.

Poderíamos apontar, para uma aproximação com o tema e atenção à sua abrangência: I. O lugar de formação. A América Latina tinha pouca tradição no pensamento teológico, e sua articulação envolve uma dimensão transnacional, que não exclui enfoques locais e nacionais; II. Conjuntura de ocorrência, final dos anos 1960, no contexto da Guerra Fria e do crescimento do Marxismo<sup>425</sup> no subcontinente, pautados, principalmente, pela Revolução Cubana em 1959; III. Diálogos que possibilita, em parte por uma negligência inicial, mas também pelo aprofundamento da crítica, ramificando-se em outras Teologias “temáticas” (ex. Teologia da Libertação Negra, Feminina, Indígena) “espaciais” (ex. Teologia da Libertação Africana e Norte-Americana), e em outras áreas do conhecimento (ex. Filosofia da Libertação, Psicologia da Libertação e a Pedagogia do Oprimido), e ainda em outras religiões (ex. Teologia da Libertação na sua vertente protestante); IV. Não poderíamos também deixar de citar o debate acirrado e a política restritiva no âmbito Vaticano – América Latina, elemento que despertou o interesse midiático; V. E, obviamente, seus principais postulados, aos quais buscaremos caracterizar.

---

<sup>425</sup> Examinaremos de forma mais detida a relação com o Marxismo e o conceito de Libertação no Capítulo IV.X, para contextualizá-lo no acirramento do debate nos anos 1970, a nova postura do CELAM e da Doutrina Social da Igreja e o debate que se pautava na recepção de Medellín tendo em vista a realização de uma nova Conferência Episcopal (Puebla).

Podemos elencar dois marcos para situar o começo da Teologia da Libertação: a Conferência de Medellín, em 1968, e o lançamento do livro *Teologia da Libertação: perspectivas*, escrito por Gustavo Gutiérrez em 1971. Ambos são válidos e deram vazão, ao longo dos anos 1970 e 80, a uma profusão de obras e autores sobre o tema.<sup>426</sup>

O conceito de Libertação Dialética tal como definido nas *Conclusões de Medellín*, pode ser apontado como uma base comum a partir da qual muitas correntes interpretativas se desenvolveram. A relação entre salvação e processo histórico da libertação humana não é uma abordagem exclusiva da Libertação, também a abordaram a Teologia das Realidades Terrestres, a Teologia da História, Teologia do Desenvolvimento e até a Teologia da Revolução. Nesse bojo, também merece destaque a Nova Teologia Política, principalmente os trabalho de Mertz, que distingui-se das antigas teologia políticas, que procuravam instaurar um Estado Cristão, de cunho autoritário, estabelecendo que “ (...) o que importa, antes de tudo, é perceber o político como o lugar da própria liberdade.”<sup>427</sup>

---

<sup>426</sup> Destacamos alguns teólogos que publicaram livros sobre o assunto, a partir de sua nacionalidade: **Argentina:** Lucio Gera (1924 – 2012), um dos fundadores do *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, uma das influências teológicas do Papa Francisco, junto com Juan Carlos Scannone; **Brasil:** Leonardo Boff (1938 - ), franciscano, esteve em conflito nos anos 1980 com a Congregação para a Doutrina da Fé, deixou o sacerdócio em 1992. Publicou: *Jesus Cristo Libertador* (1972), *Teologia da Libertação do cativo* (1976), *Igreja: carisma e poder* (1981), entre outros.; Frei Betto (1944 - ), preso pelo Regime Militar brasileiro, articulou Comunidades Eclesiais de Base. Publicou: *Batismo de Sangue* (1983); Hugo Assmann (1933 – 2008), sacerdote e teólogo, exilado após o Golpe Militar de 1964 no Brasil e de Pinochet no Chile em 1973. Publicou: *Teología desde la praxis de la Liberación* (1973).; **Chile:** Segundo Galilea (1928 - 2010), sacerdote, colaborador do CELAM. Publicou: *Salvación de los pecadores y liberación de los pobres según el Evangelio* (1974); **El Salvador:** Jon Sobrino (1938 -), nascido na Espanha, mudou para El Salvador em 1957, assessor teológico do bispo Oscar Romero. Publicou: *Cristologia desde América Latina* (1976).; **Nicarágua:** Ernesto Cardenal ( 1925 - ), dissidente sandinista, poeta indicado ao Prêmio Nobel de Literatura (2005). Publicou: *Cristianismo y Revolución* (1974).; **Peru:** Gustavo Gutiérrez (1928 - ), dominicano, considerado fundador da Teologia da Libertação. Publicou: *Teologia da Liberación: perspectivas* (1971); **Uruguai:** Juan Luis Segundo (1925 – 1996), jesuíta, professor em várias Universidades. Publicou: *Liberación de la Teología* (1975), *Teología abierta para el laico adulto* (1968 – 1972, 5 volumes). Esse quadro geral nos mostra a abrangência com que teólogos por toda a América Latina, a partir dos anos 1970, produziram um denso e volumoso material sobre o assunto.

<sup>427</sup> GUTIERREZ, G. Op. Cit. p. 99 – 100 e 279 – 286. Gutiérrez apontou, em relação a Nova Teologia Política, “ (...) certa insuficiência em sua análise da situação contemporânea. Por um lado, o clima vital que enquadra suas reflexões, longe da fermentação revolucionária que se vive nos países do Terceiro Mundo, não lhe permite descer ao fundo da situação de dependência, injustiça e espoliação (...) Tudo isso faz com que a política se mova, nos escrito de Metz, em terreno abstrato.” GUTIERREZ, G. Op. Cit. p. 284.

Ocorreram também ramificações da produção sobre a Teologia da Libertação a partir de enfoques que fogem do pretensão universalismo que o conceito propõe, seja pela natureza da mensagem salvífica da Igreja, pela perspectiva escatológica e teleológica, o contato com o pensamento Marxista, a necessidade de compreensão (e enquadramento) da complexa realidade social, política e teológica da América Latina, ou pelo debate e importância de se evidenciar os pobres como classe social e também força retórica.

O termo Liberdade também estava sendo proclamado e defendido como uma experiência sócio-política por outros grupos, nesse mesmo período, naquilo que Foner chamou de “sixties freedom”. Embora retratando a sociedade estadunidense, é importante traçar paralelos com a América Latina. Nesse sentido, podemos citar o Movimento Negro contra a segregação racial, a “segunda onda” Feminista, a formação da New Left, além dos movimentos pela defesa dos direitos homossexuais e dos nativo-americanos, entre outros. Utilizando-se da linguagem sobre a liberdade, essas articulações de início revelam o “gap between American rhetorical and the reality”, premissa bastante válida para a América Latina.<sup>428</sup> No tocante ao conceito de Libertação, evidenciam o quanto essas reivindicações históricas acabaram sendo negligenciados nesse primeiro momento pela Libertação Dialética e boa parte da Esquerda – aliás, também no sentido tradicional de Libertação. A busca por um sentido de liberdade que corresponda às suas legítimas aspirações e concilie com suas vozes foi um caminho projetado para as décadas de 1970 em diante e, nos arriscamos dizer, ainda um horizonte não muito claro. Essa trajetória política ajuda a explicar certas limitações, concetualmente inerentes, que a Libertação abriga e como era uma mensagem em disputa.

Sobre o surgimento da Teologia da Libertação, Michael Löwy, sociólogo brasileiro radicado na França, escreveu uma das melhores análises da atuação da Igreja latino-americana nesse período em nossa opinião, *The War of Gods – Religion and politics in Latin America* (1996), considerou que seria impossível entender a Teologia da Libertação sem abordar um movimento social/religioso que a antecedeu, o Cristianismo da Libertação, que o autor definiu como um conceito ligado à cultura

---

<sup>428</sup> FONER, Eric. Op. Cit. p. 275.

religiosa, portanto mais abrangente que Igreja ou Teologia.<sup>429</sup> Essa distinção conceitual é importante, e poderia ajudar num processo de “desmitificação” da Teologia da Libertação, por vezes superdimensionada quanto ao seu enraizamento social. Nem toda ação social dos católicos no período era espelhada pela Teologia da Libertação, não pressupondo uma vinculação imediata e absoluta – ainda que esta tenha se tornado de grande importância. Essa questão também poderia mudar a premissa, visto que a Libertação a qual se refere à Teologia da Libertação difere da Libertação referida no Cristianismo da Libertação, até como fenômenos temporalmente distintos. De toda forma, integram, tanto o Cristianismo da Libertação como a Teologia da Libertação, um processo histórico comum, e a Teologia da Libertação não pode, unilateralmente, ser apontada como conteúdo das muitas formas de atuação entre as décadas de 1960 e 80.

Um dos argumentos mais interessantes de Löwy é considerar a Teologia da Libertação como uma síntese que superaria a oposição clássica entre a Tradição e a Modernidade, contendo aspectos das Liberdades Modernas (como Estado Laico, Democracia, princípios da Revolução Francesa, avaliação positiva das Ciências Sociais) e críticas à Modernidade (Como em relação à liberdade da mulher de dispor de seu próprio corpo, crítica à Civilização industrial/Capitalista. Individualismo, retorno a um passado pré-moderno, de certa forma Romântico). Partindo da dicotomia clássica, o autor vislumbrou uma dialética tanto na Teologia da Libertação como no Cristianismo da Libertação.<sup>430</sup>

Todavia, Roberto Romano salientou que não se pode supor uma adaptação da Igreja Católica ao Capitalismo, adotando-as como entidades independentes e exteriores, indicando um pensamento classificatório, que separaria o religioso e o racional, colocando esse como “fim último”. Nesse sentido, “é preciso acompanhar a maneira como ela enfrentou a situação adversa trazida pela realização da ordem burguesa; captar a sua atividade em face da exclusão do poder não como reação à ordem nova, mas como recriação de si diante da negação posta pela outro.”<sup>431</sup> Essa questão é importante na

---

<sup>429</sup> LÖWY, Michael. *O que é Cristianismo da Libertação – Religião e Política na América Latina*. São Paulo: Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016. p. 74-75.

<sup>430</sup> Ibid. p. 101 – 120.

<sup>431</sup> ROMANO, Roberto. Op. Cit. p. 76.

análise da triangulação Igreja - Capitalismo - Modernidade, possibilitando um olhar dialógico entre eles.<sup>432</sup>

Ainda sobre a obra de Löwy, uma ausência notada é a Doutrina Social da Igreja, tratada de forma um tanto “marginal” em relação às manifestações sociais católicas e a própria Teologia da Libertação. Não é citada nenhuma encíclica e as relações com o Vaticano passam de uma simbiose com o pontificado de João XXIII ao cerceamento de João Paulo II. O pontificado de Paulo VI, muito importante por seccionar essas duas posições, é desconsiderado. A pergunta que conduz a reedição do livro *O que é Cristianismo da Libertação* (2016) não é inteiramente respondida. O autor privilegiou a Teologia da Libertação na sua formulação, sendo recorrente o método de explicar o Cristianismo da Libertação como o embasamento e/ou prática da Teologia da Libertação. Entretanto, compreendemos essas limitações em função do complexo objeto que o autor elencou e das questões que delimitou. Para nossa pesquisa, como elencamos o debate intelectual como prioridade, é mais pertinente atermo-nos à Teologia da Libertação, embora não desconsideramos a práxis a ela integrada, e todo o movimento que a antecedeu.

Em contraste, ou melhor, em outra perspectiva ao conceito de Cristianismo da Libertação, está o conceito o de Igreja Popular, anteriormente mais difundido na literatura, mais atualmente pouco usado, pois reforçaria certas dicotomias criadas pelo discurso militante. De forma geral, ainda que ambos não falem especificamente da mesma coisa, constroem uma ideia próxima. Referem-se aos indivíduos e/ou movimentos ligados a “práxis”, articulados, incitando ou redefinindo, a Teologia da Libertação, a “teoria”. Mianwaring e Wilde definiram a Igreja Popular pela ênfase no

---

<sup>432</sup> Ao dissertar sobre aspectos metodológicos no estudo da Igreja, o historiador ponderou que “Importa, pois, assinalar que as representações católicas não surgem acabadas de uma vez por todas e não tem sua origem em elementos simples e discretos no interior da sociedade. Se esta assertiva aparentemente óbvia for esquecida, no entanto, poderá jogar a análise para pistas enganosas na sua clareza e segurança. De uma parte, poderá fechá-la nos limites de um economicismo que vincularia os fins eclesiais à conjuntura econômica imediata, tornando-os meros epifenômenos do “real”. De outra parte, poderá atribuir autonomia absoluta à instituição da Igreja, desconhecendo que no interior mesmo do seu discurso a ordem econômica harmoniosa da sociedade é referência constante. Esse ordenamento ideal, por seu lado, inscreve-se numa política que não se confunde com a de outras instituições, como, por exemplo, o Estado.” Ibid. p. 27.

local (a exemplo das CEBs), a crença que a Igreja deveria assumir uma responsabilidade política na promoção social e da justiça e a adesão à Teologia da Libertação.<sup>433</sup>

O crescimento da Igreja Popular também esteve atrelado ao contexto ditatorial que muitos países latino-americanos viviam no período. “If Dictatorship was not a sufficient condition, however, it seems to have been a necessary one for a given national Church to accept the broad responsibility of political representation and the transformation of its own social mission.”<sup>434</sup> De forma que, ao analisar cada caso, é necessário entender a relação da Igreja Popular, ou da Teologia da Libertação, com o conjunto maior da Igreja nacional e a forma como a Igreja em determinado local dialogava com o Poder institucional, criando um mosaico de posicionamentos por toda a América Latina.

### **Retratos Nacionais**

Em quatro países latino-americanos é significativa a recepção progressista de Medellín. Brasil, Peru, Nicarágua e El Salvador, constituem um grupo bastante referendado como exemplos de Igrejas que apoiaram os movimentos populares, se opuseram à Ditadura e tiveram um grande crescimento da Teologia da Libertação. As especificidades também são sentidas nesse quesito. No Peru, houve o alinhamento com o governo militar de tom progressista num primeiro momento para uma oposição crescente, ao longo dos anos 1970. Durante o governo de Velasco Alvarado houve a criação de uma frente reformista que levou o governo, o movimento camponês e parte da Igreja na promoção da Reforma Agrária. Iokoi destacou que com o Golpe de 1975, que derrubou Alvarado, iniciou-se uma onda repressiva levando o segmento da Igreja ligado à Teologia da Libertação (a exemplo do Caes – Comisión Episcopal de Acción Social, criado em 1965) à oposição. A Igreja articulada ao movimento camponês viu

---

<sup>433</sup> MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander. The Progressive Church in Latin America: An Interpretation. In: MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander (org.). Op. Cit. p. 5.

<sup>434</sup> Ibid. p. 14.



que a ação reformista havia se esgotado, “(...) uma vez que a “via peruana” não se dirigia com firmeza para o Socialismo.”<sup>435</sup>

A Igreja brasileira, já retratada anteriormente, passou do apoio ao Golpe Militar de 1964 a uma progressiva e contundente oposição. No Brasil, a Igreja Católica era constituída por expoentes do pensamento teológico, construtores da Teologia da Libertação, organizada nas muitas Comunidades Eclesiais de Base, círculos bíblicos, movimentos de alfabetização e pastorais, tendo os progressistas uma hegemonia na CNBB até a primeira metade dos anos 1980.

O ápice do processo de ação político-social da Igreja na Nicarágua foi, irremediavelmente, o triunfo da Revolução Sandinista em 1979. A Nicarágua, assim com El Salvador, constituem exemplos substanciais da integração Igreja e ação revolucionária, incluindo a ação guerrilheira, na década de 1970, que será abordada no Capítulo V.

O documentário de Patrício Guzman, *En nombre de Dios* (1987)<sup>436</sup>, expõe a particularidade do cenário chileno, no qual grande parte da Igreja apoiou o regime socialista de Allende, e passou a opor-se à Ditadura de Pinochet após o golpe em 1973. Inicialmente, poderíamos enquadrar o documentário na dicotomia Igreja popular e Igreja institucional, opondo a organização em torno das Vicarias de Solidariedade na promoção dos direitos humanos, denúncias de arbitrariedades da Ditadura e espaço de resistência, à retórica religiosa relacionada com o aparato militar do Estado. Mas essa apreciação deve ser relativizada por meio de seu contexto de produção: no final dos anos 1980 havia a necessidade de mobilização pela retomada à democracia. Abordando questões como o uso da violência e da reconciliação, Guzman entrevistou bispos chilenos importantes como Bernardino Piñera e Raul Silva Henriquez, e também retratou passeatas e celebrações simplórias, contrastando com tomadas de convivência entre militares e sacerdotes. Chama a atenção uma cena em que, durante uma cerimônia militar, um padre benze as armas do exército, em plena Ditadura. O teólogo Ronaldo Muñoz afirmou que o Deus cultuado e compreendido pelo aparato repressivo “no es nuestro Dios”, sendo melhor apreendido como um “super Pinochet”.

---

<sup>435</sup> IOKOI, Zilda Grícoli. *Igreja e Camponeses – Teologia da Libertação e movimentos sociais no campo. Brasil e Peru, 1964 – 1985*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996. p. 50- 54.

<sup>436</sup> EN NOMBRE DE DIOS. Direção: Patrício Guzman. Chile, Espanha. Santiago Cinematográfica: 1987. 35 mm ( 97 min.), son. color.

Nesse contexto ditatorial, Marins destacou que a recepção de Medellín envolveu “abusos, extrapolações e manipulações”, tendo sido reduzida parte das suas *Conclusões* a um programa político partidário, sendo Medellín compreendida como sinônimo de “subversão, revolução e comunismo”. “Un caso anecdótico ilustra la idea: en uno de nuestro países la policia interroga largamente a un sacerdote (ahora coordinador de pastoral em su diócesis), para saber cuándo se había encontrado con el “Señor Medellín’ y donde se encontraba el, en ese entonces...”<sup>437</sup> A anedota expõe, para além da ignorância da polícia política, o quanto Medellín, foi identificada com a Libertação que se propalava, o que para alguns foi compreendido como “abuso” ou “manipulação”.

O inverso dessa posição também é observável na América Latina, conciliando pressupostos de Medellín, e do “Cristianismo da Libertação”, com posturas alinhadas às Ditaduras. Nessa linha, o caso argentino talvez seja o mais paradigmático, visto que a Conferência de Bispos e os altos círculos do clero (e também do baixo), apoiaram a Ditadura, tendo o próprio regime se utilizado dessa relação. No Paraguai e na Guatemala houveram exemplos parecidos. A recepção das *Conclusões de Medellín*, logo após sua publicação, acirrou ainda mais o contexto conturbado pela instabilidade política, não sendo apenas uma plataforma de propagação dos teólogos da libertação.

Na Conferência de Medellín deliberou-se que “As Conferências nacionais devem ser os órgãos de aplicação dos resultados das Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano”,<sup>438</sup> sendo o CELAM “órgão de contato, colaboração e serviço” da Igreja latino-americana. Nesse sentido, a recepção imediata das resoluções de Medellín foi esboçada por duas Conferências episcopais latino-americanas, a uruguaia e a colombiana, ambas tradicionalmente conservadoras. A declaração de parte do episcopado uruguaio, de maio de 1969, num tom de defesa da ordem (dizendo-a humana), não destoou muito da colombiana (novembro de 1969), ao condenar os “extremos” e buscar uma via de atuação no mundo. Ambas discorreram sobre a difícil situação social, política e econômica dos respectivos países e da América Latina, e abordaram uma questão indicada nas *Conclusões de Medellín*, a transformação da realidade latino-americana tomada a cabo pelos dirigentes, obliterando os apelos que foram feitos aos “homens latino-americanos”, ou mesmo aos pobres, em Medellín.

---

<sup>437</sup> MARINS, José. Femonologia Pastoral. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellín. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977. p. 435.

<sup>438</sup> Pastoral de Conjunto. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?*. São Paulo: Paulinas, 2010. p. 213.

O clero colombiano citou o discurso de Paulo VI em Bogotá “Procurai vós, homens das classes dirigentes, ter a percepção e a coragem para as inovações necessárias para o mundo que vos rodeia.”<sup>439</sup>, e os uruguaio citaram uma passagem do texto sobre *Paz*, fazendo um chamados para os dirigentes, pois “De sua atitude depende, pois, em grande parte, o futuro pacífico do país”, denotando que “Se mantiverem zelosamente seus privilégios, e, sobretudo, se os defenderem com o emprego de meios violentos, tornam-se responsáveis, perante a história, por provocar as revoluções nascidas do desespero.”<sup>440</sup> – citando um discurso de Paulo VI na Missa do dia do Desenvolvimento em Bogotá (agosto de 1968). Essa passagem, que sugere certa contradição em meio a um texto progressista, fortaleceu o intuito de dirigir-se ao que seria uma “vanguarda” da mudança na América Latina, os detentores da riqueza, cultura ou poder. As *Conclusões*, embora tivessem trazido como novidade o chamado aos mais pobres e a eles atribuísem o impulso da renovação, deu margem a uma interpretação vanguardista, reforçada pelos sacerdotes do Uruguai e Colômbia.

Sobre a Libertação, o episcopado uruguaio escolheu uma das poucas passagens que não trazem o conceito de Libertação Dialética, no documento *Justiça*.

Por isso, para nossa verdadeira Libertação, todos os homens necessitam de profunda conversão para que chegue a nós o “Reino” (...) [a origem de toda injustiça] deve ser procurada no desequilíbrio interior da liberdade humana (...) a originalidade da mensagem cristã não consiste tanto na afirmação da necessidade de uma mudança de estruturas, quanto na insistência que devemos por na conversão do homem.<sup>441</sup>

Aqui retificou-se que a mudança de estruturas ocorreria inicialmente por uma “conversão interior”, pouco explorada substancialmente, ficando difusa na perspectiva ontológica da fé. Essa citação destoa do caráter geral de Medellín, porém mostra uma recepção conservadora de um episcopado nacional. Não refutou a necessidade de mudança, mas a orientou por outros agentes e sob diferente ideologia.

Uma última questão ajuda a entender o quadro geral da Igreja latino-americana e a relação com a Teologia da Libertação. Consideramos na tabela a seguir o percentual

---

<sup>439</sup> Mensagem dos bispos colombianos. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Nov. 1969. v. 02. f. 05. p. 649 – 654. (pasta 02). p. 653.

<sup>440</sup> A Igreja Uruguai faz seus os documentos de Medellín. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1969. v. 01. f. 11. p. 1439 – 1444. (pasta 01). p. 1442.

<sup>441</sup> Ibid. p. 1442.

de católicos declarados na América Latina e as respectivas populações totais, o número absoluto de sacerdotes e a relação com a população.

| <b>País</b>            | <b>População</b>   | <b>Católicos (%)</b> | <b>Sacerdotes</b> | <b>Sacerdotes/População</b> |
|------------------------|--------------------|----------------------|-------------------|-----------------------------|
| <b>Antilhas</b>        | 6.015.433          | 33,2%                | 857               | 7.019                       |
| <b>Argentina</b>       | 25.377.632         | 90,2%                | 5.057             | 5.018                       |
| <b>Brasil</b>          | 106.748.064        | 87,7%                | 12.491            | 8.546                       |
| <b>Bolívia</b>         | 5.283.394          | 95,2%                | 792               | 6.671                       |
| <b>Chile</b>           | 10.536.387         | 85,0%                | 2.043             | 5.157                       |
| <b>Colômbia</b>        | 25.278.503         | 96,2%                | 5.469             | 4.622                       |
| <b>Costa Rica</b>      | 1.925.179          | 96,2%                | 381               | 5.053                       |
| <b>Cuba</b>            | 9.180.121          | 50,3%                | 197               | 46.600                      |
| <b>Equador</b>         | 6.660.563          | 90,6%                | 1.437             | 4.635                       |
| <b>El Salvador</b>     | 3.785.943          | 92,1%                | 394               | 9.609                       |
| <b>Guatemala</b>       | 6.207.412          | 90,7%                | 820               | 7.510                       |
| <b>Haiti</b>           | 4.681.004          | 87,8%                | 382               | 12.254                      |
| <b>Honduras</b>        | 2.803.830          | 93,0%                | 364               | 7.703                       |
| <b>México</b>          | 53.172.252         | 94,1%                | 9.093             | 5.848                       |
| <b>Nicarágua</b>       | 2.237.272          | 93,2%                | 299               | 7.483                       |
| <b>Panamá</b>          | 1.561.647          | 91,0%                | 288               | 5.422                       |
| <b>Paraguai</b>        | 2.520.021          | 91,7%                | 447               | 9.735                       |
| <b>Peru</b>            | 15.301.996         | 91,5%                | 2.205             | 6.940                       |
| <b>Porto Rico</b>      | 2.874.412          | 84,5%                | 676               | 4.252                       |
| <b>Rep. Dominicana</b> | 4.643.509          | 93,4%                | 477               | 9.735                       |
| <b>Uruguai</b>         | 3.015.125          | 88,0%                | 604               | 4.992                       |
| <b>Venezuela</b>       | 12.454.949         | 91,7%                | 2.056             | 6.058                       |
| <b>Total</b>           | <b>312.264.618</b> | <b>88,3%</b>         | <b>46.829</b>     | <b>6.668</b>                |

**Tabela 9. Católicos e sacerdotes na América Latina em 1975** <sup>442</sup>

<sup>442</sup> Baseados em: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Iglesia y America Latina – Cifras*. Bogotá: CELAM, 1978. Cuadro 15. p. 11. O número de pessoas tidas como católicas envolve certas problematizações, como os que possuem dupla filiação religiosa; indivíduos que não frequentam a Igreja ou são regidas por suas normas, mas que foram batizadas na Igreja; a forma quase “natural” como as pessoas poderiam assumir uma adesão ao Catolicismo, considerando fatores culturais, entre outros. Mas, para os fins aqui elencados, não entraremos nos pormenores dessa questão.

Podemos observar o alto percentual de católicos na América Latina, em torno de 90%<sup>443</sup>, mas a desigual distribuição de sacerdotes por católicos. Países entre 4 - 6 mil católicos por sacerdotes, a exemplo da Colômbia, Argentina, Uruguai e México, enfrentavam menos problemas com a crônica falta de sacerdotes, problema tido como primordial da Igreja latino-americana no Concílio Plenário de 1899 e na I Conferência Episcopal de 1955. São lugares onde a Teologia da Libertação teve menos adesão, e mostram um perfil mais conservador do clero. Países que superam a média latino-americana na relação sacerdotes/católicos, a exemplo de Brasil, Peru, Nicarágua, El Salvador, responderam, em parte, ao déficit de sacerdotes com o desenvolvimento de Comunidades Eclesias de Base, fomentando núcleos majoritariamente próximos à Teologia da Libertação, apresentando um clero de perfil mais progressista. Embora esses dados não determinem resoluções ideológicas, ajudam a compreender o fenômeno.

### Interpretações

Ressaltamos o argumento de Cornelis Van Dam sobre o surgimento da Teologia da Libertação. O teólogo argumentou que a América Latina foi o cenário dessa manifestação teológica pela condição de pobreza de seus habitantes. “Estos factores, [desigualdades e imobilidade sociais] mas la presencia real del hambre y las privaciones, determinan que el pueblo este muy abierto a cualquier idea que presente una esperanza de un mañana mejor.”<sup>444</sup> Essa tese condiciona a desigualdade social latino-americana à passividade amorfa que se confortaria com qualquer esperança de melhora, quando a apropriação e adesão (assim como a crítica) envolvem muitos outros fatores, de ordem mais complexa. Esse argumento reforça a interpretação de que a América Latina se deixa iludir pelas esperanças insólitas, sendo a pobreza, apontada por Van Dam algo exclusivo do subcontinente e uma determinação histórica.

Klaiber assinalou que os teólogos da libertação passaram de Profetas (“with new and excited ideas, but with few people to hear them”) para Populistas (“thinkers more attuned to the needs and expectations of the grassroots than to their own original

---

<sup>443</sup> Apenas duas nações são uma exceção a grande maioria de católicos na população: Antilhas, pela influência protestante, e Cuba, pela Revolução de 1959.

<sup>444</sup> DAM, Van C. *La teología de la liberación*. Barcelona: Fundacion editorial de literatura reformada, 1996. p. 13.

abstract and utopian visions”)<sup>445</sup>, no intervalo entre o final dos anos 1960 e a final da década de 80. Tendo, na sua busca pelo “povo”, enveredado para o populismo. O uso do conceito de Populismo nos parece bastante controverso (em certa medida também o é de profetas), carregando um valor negativo para o “populismo que corrompeu os profetas”, além de inadequado para entender essa transformação do imediato pós-Medellín para a perspectiva pós-Puebla. É possível observar, por exemplo, um crescimento do enfoque “espiritualista” nos teólogos da Libertação nesse período. Nos anos 1960 a demanda por uma inserção política junto aos movimentos populares era grande, mas, para Mainwaring e Wilde, o contato com as populações pobres e a experiência na sua atuação trouxe essa conotação mais espiritualista, antes pouco valorizada.<sup>446</sup> Além desses motivos, existem outros, como uma política de cerceamento por parte do Vaticano, um novo enfoque da Doutrina Social da Igreja, o pontificado de João Paulo II iniciado em 1976, a Conferência de Puebla, a Redemocratização – temas que abordaremos no Capítulo seguinte. Mas uma questão é significativa nesse argumento: a perspectiva de purificação da religiosidade popular, foi sendo desmantelada não pela tentação populista, mas pelo processo de constituição da Igreja Popular e de reflexão da Teologia da Libertação.

Ao considerar o discurso da Teologia da Libertação, Lehmann enfatizou que era feito um convite aos fieis para “(...) olhar o mundo que os rodeia e seus males, e a pensar como mudar “o sistema” ou “as estruturas”; estimula a reflexão e transmite uma mensagem pessimista e obscura.”<sup>447</sup>, em contraste com o tom “estridente e otimista” do discurso protestante pentecostal. Mas, pela própria análise das *Conclusões de Medellín*, e pela documentação que consultamos a respeito da pregação evangélica ligada à Teologia da Libertação, essa hipótese não se sustenta. Devemos considerar que o convite a “olhar o mundo ao seu redor” e o chamado para modificá-lo não é unilateral, mas dialético, enraizado tanto numa perspectiva escatológica como histórica, espiritual e temporal, que em certa medida se completam. Também é importante sublinhar que o “pessimismo” desse conteúdo é, parcialmente correspondente a análise de uma realidade não menos “pessimista”, não podendo descolar o discurso da realidade. Mas

---

<sup>445</sup> KLAIBER, Jeffrey L. Prophets and populists: Liberation Theology, 1968-1988. Maryland, *The Americas*, pp. 1-15. ? p. 3 e 15.

<sup>446</sup> MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander. Op. Cit. p. 17.

<sup>447</sup> LEHMANN, David. Prolegômenos às revoluções religiosas na América Latina. *Tempo Social: Rev. Sociologia USP*. Vol. 4, n.º 1-2, 1994. p. 160.

na interpretação do “mundo ao redor” está inserida a promessa da mudança, a esperança da transformação, numa análise e projeção dialética. A constatação da obscuridade não está desalinhada da redenção que esse convite à interpretação suscitaria.

O autor escreveu seu texto no começo dos anos 1990, quando “(...) tornou-se cada vez mais clara a decepção daqueles que gostariam de ter visto o catolicismo “progressista” e as ideias associadas à Teologia da Libertação tornam-se uma poderosa força de mudança na Igreja e na sociedade”<sup>448</sup>, e passaram a observar o crescimento dos Pentecostais, do Neoliberalismo e de setores conservadores da Igreja Católica na América Latina. Nesse contexto, fez uma importante relativização do enraizamento da Teologia da Libertação na população como um todo, destacando que havia na ação pastoral a criação de grupos “voltados para si mesmos”, que se sentiam integrantes de um “grupo intelectualmente privilegiado”, nos moldes do vanguardismo que citamos nas *Conclusões de Medellín*. A isso, soma-se o esforço de historicização da leitura dos textos sagrados, que perdem a áurea de sacralidade e o alto grau de comprometimento que o basismo católico requereria de seus participantes.<sup>449</sup>

A esses pontos, acrescentamos um paradoxo que também pode ser apontado como um dos motivos de propulsão da Teologia da Libertação. A crítica ao sistema não estava sendo totalmente canalizada nos moldes institucionais existentes, criando um espaço intelectual de atração por sua independência, mas que demandaria um esforço grande e contínuo para seu crescimento e sobrevivência. Somados à limitação estrutural e discursiva do basismo ligado à Teologia da Libertação, tornou-se difícil o crescimento desse movimento para além dos anos 1980, quando a maioria dos Estados latino-americanos passava pelo processo de redemocratização. Ainda que muitos setores ligados à Teologia da Libertação tivessem integrado essa nova atuação pós-80, passaram a integrar um quadro institucional díspare da sua origem, minando em grande parte a relativa capilaridade social do movimento. Os fatores “externos” a essa mobilização, como a relação com o Vaticano e o debate intelectual na parte mais alta da hierarquia Católica, serão abordados no Capítulo seguinte, denotando que o conceito de Libertação estava em constante mudança, sendo expressão e arma desses embates.

---

<sup>448</sup> Ibid. p. 155.

<sup>449</sup> Ibid. p. 157 - 159.

## CAPÍTULO IV – PESO DO PECADO E SOPRO DO ESPÍRITO

*No coração do mundo permance o mistério do próprio homem, o qual se descobre filho de Deus, no decurso de um proceso histórico e psicológico que lutam e se alternam violências e liberdade, peso do pecado e sopro do espírito.*

**Paulo VI** <sup>450</sup>

Esse capítulo tem como balizas cronológicas as Conferências Episcopais de Medellín, promovida no ano de 1968 na Colômbia, e Puebla, realizada no México em 1979. Esse período é fundamental para compreender a premissa dessa investigação: as ressignificações conceituais sobre a Libertação. Dessa forma, esse capítulo explora dois conceitos de Libertação que observamos em extremos nessa época: a Libertação Marxista e a Libertação Espiritual, que se somam à Libertação Dialética (abordada no Capítulo II). Outrossim, os debates filosóficos, teológicos e políticos aqui apresentados envolvem sujeitos históricos, instituições, práxis sociais, delineamentos ideológicos e programas políticos que consideramos imprescindíveis na escrita da História Intelectual. A multiplicidade de atuações visa articular uma realidade complexa, mas que não se evadiu de paradigmas comuns.

O conceito de Libertação e os debates decorrentes, não só nomearam algumas dessas novas inserções nos cânones do conhecimento, mas descortinaram um novo horizonte de expectativa para a América Latina. O espaço de experiência estava demarcado por uma leitura própria do Marxismo empreendido no subcontinente, engendrando uma prática político-social que se reinventou, sob numerosas feições, e também de uma nova interpretação do pensamento conservador, fortemente articulado à Tradição. A expressão dos projetos pensados como libertadores na/da América Latina manifestaram-se em ideias não falsamente deslocadas, ou um pensamento artificialmente considerado, mas das apropriações inerentes à sua própria consciência. Esse entrementes é uma zona de conflito e diálogo, em meio ao intenso debate intelectual do período, no qual as ideias e a História transcorreram.

---

<sup>450</sup> PAULO VI. *Carta Apostólica Octagesima Adveniens*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html). Acessado em 17/07/2017. s/p.



Desse modo, esse capítulo está dividido em duas partes complementares. A primeira inicia-se com um breve panorama de alguns debates intelectuais ocorridas na América Latina no período: o travado entre os filósofos peruano Augusto Salazar Bondy e o mexicano Leopoldo Zea, sobre a existência de um pensamento latino-americano, no final dos anos 1960; concepções sobre a História das Ideias e seu lugar na América Latina; e a Filosofia da Libertação. O segundo subcapítulo trata da relação da Igreja com o Marxismo, no qual discorreremos sobre as diferentes conceituações da Libertação abordadas na pesquisa, centrando no desenvolvimento da Libertação Marxista.

A segunda parte abarca o conceito de Libertação nos seus meandros relacionais com a Igreja Católica. Entre as Conferências de Medellín e Puebla, o CELAM e a Igreja observaram o *crescendum* dos debates em torno dessa questão, que também se desenrolaram no ambiente eclesial, privilegiando a Libertação Espiritual. Assim, elencamos três esferas diferentes onde pudemos analisar a configuração de litígios: o Sínodo de bispos de 1971 e 74 que, embora tivesse como tema a Justiça e a Evangelização, respectivamente, trataram sobre o sentido da Libertação na doutrina, acalentados pela contribuição dos bispos latino-americanos presentes no evento; a Doutrina Social da Igreja, analisando a *Evangelii Nuntiandi*, uma exortação apostólica do Papa Paulo VI, oriunda do Sínodo de 1974, que também dissertou sobre o significado da Libertação para os cristãos. Esse documento teve um papel muito importante nas *Conclusões de Puebla*, tratada no capítulo subsequente; por fim, o ambiente da Igreja latino-americana, inicialmente abordando o encontro promovido pelo CELAM em 1973 na Colômbia, sobre o conceito de Libertação, reunindo sacerdotes como Gutierrez, Trujillo e Pirônio, e as tensões relativas à nova orientação do CELAM na década de 70. Acreditamos que essas querelas do pensamento e da Igreja latino-americana, próximas e dialógicas, encadeiam e possibilitam uma reflexão mais abrangente sobre o conceito de Libertação na América Latina.

#### **IV.1 O Pensamento latino-americano**

Os debates em torno do conceito de Libertação foram acompanhados por uma importante reflexão, o que era visto como a emergência de um pensamento autóctone, original, latino-americano. A afirmação de ideias desenvolvidas e pautadas para o subcontinente, não foi uma questão suscitada apenas no ambiente eclesiástico, e aqui esboçaremos algumas considerações sobre os intelectuais e movimentos que, na Filosofia e na História, buscavam elaborar uma teoria, coadunada com uma *práxis*, feita *por e para* latino-americanos.

Iniciamos com a exposição de um embate teórico, ocorrido em 1968. O peruano Augusto Salazar Bondy publicou um texto que reverberou de forma decisiva na afirmação de um pensamento latino-americano<sup>451</sup>. A resposta imediata ao texto ocorreu no ano seguinte, redigida pelo filósofo mexicano Leopoldo Zea<sup>452</sup>, e perpetuou-se ao longo das décadas seguintes na afirmação epistemológica e do campo disciplinar da História das Ideias no subcontinente. A questão sobre o pensamento latino-americano já causava certo mal-estar em círculos intelectuais antes do debate entre Zea e Bondy. No IV Congresso Interamericano de Filosofia (Buenos Aires), a questão da existência de um pensamento próprio latino-americano não foi elencada no debate porque colocaria em dúvida a capacidade dos filósofos latino-americanos se congregarem em um ambiente autenticamente filosófico.<sup>453</sup> Alguns pontos desse debate que ajudam a esclarecer a atmosfera que orientou a busca por formulações mais fieis à realidade latino-americana.

Em 1968, Augusto Salazar Bondy escreveu dois textos sobre o que o autor considerou uma “cultura de dominação”, *La cultura de la dominación* e *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. Ambos apresentavam a tese, para o caso peruano explorado na primeira publicação, de que a “cultura de un pueblo dominado es por necesidad de dominación e inauténtica.”<sup>454</sup> Inserido nos debates sobre a Libertação latino-americana, após o golpe militar do general Velasco Alvarado no Peru em 1968, Augusto S. Bondy foi designado membro de uma comissão encarregada da reestruturação educacional, em 1969, assumindo a sua presidência em 1971. Bondy se

---

<sup>451</sup> BONDY, A. Salazar. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. C. México: Siglo Vienteuno, 1968.

<sup>452</sup> ZEA, Leopoldo. *Filosofía latinoamericana como filosofía sin mas*. C. México: Siglo Vienteuno, 1969.

<sup>453</sup> CARVALHO, Eugênio Rezende de. A dupla dimensão do movimento latino-americano de história das ideias. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, nº 61, 2011. p. 185.

<sup>454</sup> SOBREVILLA, David. Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la liberación latinoamericana. In: AVILA, Rubén Quiroz (Coop.). *Actas del congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Lima: Instituto de investigación del pensamiento peruano y latinoamericano, 2014. p. 12.

pautou em uma educação que libertasse os peruanos da cultura de exploração, sendo fortemente influenciado pelo pedagogo brasileiro Paulo Freire.<sup>455</sup>

Em *¿Existe una filosofía de Nuestra America?*,<sup>456</sup> dividiu sua argumentação em três partes: Processo, Debate e Interpretação. Bondy fez uma compilação do pensamento latino-americano e as suas diversas influências e manifestações “copiadas” como a Ilustração, o Romantismo, o Positivismo e etc. Concluiu que o pensamento europeu foi tomado como referência por nossos intelectuais, tendo esse pensamento chegado sempre em defasagem e de forma estranha a América. “ésta tiene así el carácter de um árbol transplantado, no de uma planta que surgiera de la conjunción de factores propicia a um brote original y vigoroso de pensamiento.”<sup>457</sup> A recepção dessas ideias seria a marca candente da História filosófica latino-americana mas, como elas não lhe são próprias, o autor considerou que essas ideias estariam constantemente fora do lugar.<sup>458</sup>

A causa dessa falta de condições de empreender suas próprias ideias e incorrer no erro de fazer uma cópia ruim dos outros, para Bondy, ocorreria em virtude de uma cultura de dominação existente na América Latina, fruto da condição dependente e subdesenvolvida da região. A tese de Bondy coadunava algumas prerrogativas da Teologia da Libertação, visto que tanto o filósofo como os teólogos da Liberação tinham patente o caráter dependente da América Latina e viram esgotadas as chances de desenvolvimento até então empreendidas nas sociedades latino-americanas. Não se trata aqui de buscar a forma latente do conceito de Libertação, numa janela histórica teleológica que contraditaria a questão que norteou a exposição elaborada do debate entre Bondy e Zea, mas entender como os meandros da afirmação e desenvolvimento de um pensamento latino-americano, pautado pelos paradigmas apresentados, foram

---

<sup>455</sup> Ibid. p. 18-19.

<sup>456</sup> Bondy, logo no começo do texto, explica que restringiu sua análise ao pensamento hispano-americano, embora considerasse que muitas das considerações feitas poderiam ser estendidas ao Brasil, e consequentemente à América Latina. BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de Nuestra America?*. Disponível em: <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>. Acessado em 25/07/2016. s/p. Concordamos com o autor, e tendo em vista o debate maior em que buscamos problematizar a fala de Augusto Bondy, optamos por usar o termo e analisá-lo tendo como parâmetro todo o subcontinente.

<sup>457</sup> Ibid. s/p.

<sup>458</sup> “Muchas instituciones – seguramente todas las que tienen fuerte resonancia social – poseen signo distinto das que declaran y la maioria de las ideas cobren comúnmente um sentido extraño y aun opuesto al significado original que oficialmente se reconoce.” Ibid. s/p.

fundamentais na ressignificação que o conceito de Libertação assumiu na América Latina. Bondy entrelaçou a constatação do subdesenvolvimento com a condição de gênese de um pensamento autêntico, ensejando as circunstâncias que propiciariam uma revolução.

Muitas proposições, apesar das conclusões distintas, são comuns a ambos os filósofos, Bondy e Zea. Entre elas, a crítica à assimilação de uma suposta inferioridade latino-americana; a insistência para que se rompa com o eurocentrismo; a necessidade de fazer filosofia latino-americana; e a importância do estudo da história das ideias. Entretanto, a argumentação de Bondy acabou reforçando o caráter eurocêntrico que ele criticou pelo fato dos parâmetros de sua análise continuarem vinculadas ao pensamento europeu.<sup>459</sup>

A exposição de Bondy foi contestada já em 1969, quando o filósofo mexicano Leopoldo Zea publicou *La filosofía americana como filosofía sin más*. Zea, que teve um papel central na articulação da História das Ideias, era, então, professor de filosofia na UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México)<sup>460</sup>. Negando a universalidade na filosofia, para assim afirmar o particular e nele encontrar o que propõe ser uma filosofia humanista e histórica, Zea centrou a Libertação, em perspectiva filosófica, como cerne dessa reflexão. A resposta de Zea em 1969 contribuiu ao longo das décadas seguintes na afirmação epistemológica e no campo disciplinar da História das Ideias - podemos citar a publicação da UNESCO sobre a História das Ideias como um marco desse circuito intelectual<sup>461</sup>. Também emergiram espaços de atuação político-social que se embasavam

---

<sup>459</sup> É significativo que, ao concluir a segunda parte do seu texto, sintetizando de certa forma sua posição, após Bondy afirmar que não há motivos para acreditar que exista uma filosofia latino-americana, o filósofo deixou evidente sob qual posição ele elaborou seu julgamento: "(...) frente al pensamiento occidental que conocemos y que estamos acostumbrados a acoger, pueda ponerse, com igual carácter y rango, es decir, como instrumento eficaz de reflexión y como alimento doctrinario, ese producto endeble y reme dado que elaboran nuestros filósofos." Ibid. s/p.

<sup>460</sup> Zea teve destacada participação na institucionalização dos estudos latino-americanos na UNAM, tendo ainda editado revistas, publicados diversos livros, compilado fontes e dirigido instituições dedicadas ao estudo da América Latina. Primeiramente era um pesquisador da filosofia mexicana, tendo defendido a tese de doutorado em Filosofia na UNAM, de 1944, orientada por José Gaos, intitulada *Apogeo y decadencia del positivismo en México*. Mas, a partir dos anos 1940 e 1950, ampliou seu escopo espacial e temático, passando a abranger temas concernentes à América Latina e privilegiando as ideias como objeto de suas investigações. Essa nova postura do filósofo mexicano abriu caminho para uma nova leitura da realidade latino-americana, centrada na afirmação de uma identidade histórica do subcontinente.

<sup>461</sup> Sétimo livro da coleção *América Latina en su cultura*, iniciativa da UNESCO e publicada pela editora Siglo Vientiuno em 1986. Os outros volumes da série são: *América Latina en su literatura*

nos pressupostos desses intelectuais, que buscavam legitimar o lugar do pensamento latino-americano como uma modalidade própria, e necessária, para o desenvolvimento e integração da região.

Ao responder a questão da existência ou não de um pensamento próprio, Leopoldo Zea afirmou que a existência dessa pergunta já continham a resposta à essa inquietação “cuando hablamos, por ejemplo, de la posibilidad de una filosofía, no ya americana sino a partir de la realidad de esta América nuestra, no somos capaces de reconocer que con el planteamiento de esta interrogación estamos ya haciendo una filosofía que parte de nuestra problemática”<sup>462</sup>. Podemos então deduzir que o filósofo conseguiu ordenar sua exposição por meio do esvaziamento da questão (a existência do pensamento próprio) para então erigir o que ele delimitou como o pensamento próprio da América Latina, nas bases do projeto disciplinar da História das Ideias. Zea, retomando o debate entre Sepúlveda e Las Casas (Questão de Valladolid), dissertou sobre a forma como a filosofia europeia buscou desumanizar o homem latino-americano. Essa afirmação foi fundamental na argumentação do mexicano, visto que, a partir dela, Zea depreendeu a forma como a filosofia latino-americana incorporou um sentimento de inferioridade.

As grandes expressões do pensamento latino-americano, percorrendo o vácuo daquilo que Zea classificou como uma falsa questão, também se manifestaram naqueles que negaram a existência de um pensamento próprio na região, a exemplo do clássico texto de Mariátegui *Existe um pensamento hispanoamericano?* (1925), ou dos escritos de Juan Batista Alberdi, José Enrique Rodó, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Ernesto Che Guevara, entre outros. Zea dilatou esse campo ao adentrar a questão da universalidade-particularidade em que se desenvolveriam as ideias. A América Latina também comungaria das grandes ideias universais.

O filósofo redigiu um texto demarcado pela defesa do Historicismo (citou a leitura de José Ortega y Gasset) e Humanismo (na linha de Levi-Strauss), enveredando

---

(1972) – coord. César Fernández Moreno; *América Latina en su Artes* (1974) – coord. Damián Bayón; *América Latina en su música* (1975) – coord. Isabel Aretz; *América Latina en su arquitectura* (1977) – coord. Damián Bayón e Paolo Gasparini; *América Latina e sus lenguas indígenas* (1983) – coord. Bernard Pottier; *América Latina e Bibliografía general de las artes del espectáculo en América Latina* (1971) – por Horácio Jorge Becco.

<sup>462</sup> ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Disponível em: <http://www.olimon.org/uan/zea.pdf>. Acessado em 25/07/2016. s/p.

para um Terceiro-mundismo<sup>463</sup>, mas que não se contradiz com a afirmação de uma identidade latino-americana. Consideramos que o novo paradigma da Libertação tem raízes no estabelecimento dessa crítica, que ressignificou o conceito de Libertação pela nova luta anti-imperialista, na lógica da Guerra Fria, e de uma leitura específica do Marxismo na América Latina.

A não autenticidade de nossa filosofia foi rebatida por Leopoldo Zea ao afirmar que “La inautenticidad de la filosofía no es, así, un problema de subdesarrollo (...) Inauténtica es la filosofía que crea la idea del Hombre que es la negación del hombre mismo.”<sup>464</sup> A revolução preconizada por Zea foi enunciada como consequência de uma mudança de pensamento sobre a realidade latino-americana. Constatado o subdesenvolvimento, as ideias empreenderiam uma mudança na sociedade, em que o pensamento latino-americano é modificado e parte dessa mudança produziria um novo homem no subcontinente, destoando das considerações de Augusto Bondy.

Na linha defendida pelo historiador Eugênio R. de Carvalho, o debate entre Zea e Bondy ressaltou, como objeto de investigação, “ [a] lógica interna dos processos histórico-culturais latino-americanos de adaptação e assimilação das ideias oriundas da matriz filosófica europeia ou ocidental, redefinindo e flexibilizando os próprios conceitos de originalidade e autenticidade filosófica.”<sup>465</sup> Esse engajamento na causa das ideias próprias latino-americanas, mesmo pela apropriação das ideias de “fora” (endossando a perspectiva de que não haveria um “centro”), se manifestou no repertório da História das Ideias na sua vertente latino-americana. Esse repertório consistiu em uma releitura da identidade latino-americana, pautada por um ideal de integração. A História das Ideias na América Latina desenvolveu-se após a Segunda Guerra Mundial e contou com alguns intelectuais exponenciais, caso do filósofo mexicano Leopoldo Zea, o uruguaio Arturo Ardao e o argentino Arturo Andrés Roig. Verificamos na pesquisa que o México foi o centro privilegiado, tanto no âmbito institucional como no trânsito

---

<sup>463</sup> “El latinoamericano, el asiático, el africano no eran hombres, sino pura y simplemente objetos de explotación (...) El occidental pecaba de inhumanidad al no tratar a los otros como hombre sino como objetos” Ibid. s/p.

<sup>464</sup> Ibid. s/p.

<sup>465</sup> CARVALHO, Eugênio Rezende de. A Polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1969 – 1969). *Ideias*. Campinas (SP). n. 7. 2º semestre (2013). p. 200.

de ideias, desse movimento.<sup>466</sup> A passagem do debate sobre a existência do pensamento latino-americano para a reflexão sobre a práxis libertadora que a História das Ideias proporcionaria, foi uma transição importante. O espaço temporal entre as duas Conferências Episcopais latino-americanas foram palco dessa transformação conceitual, no tocante à militância e à historiografia, sendo as conclusões de ambas as Conferências um terreno fértil para se entender e problematizar a forma como esse debate se desenvolveu e afetou a Igreja na América Latina.

A forma como a História das Ideias interpretou a realidade latino americana e postulou uma filosofia da História e um pensamento próprio, baseou-se numa visão dialética. A dialética foi condição essencial para se compreender como esse movimento buscou uma práxis libertadora, num importante diálogo com a teoria marxista.

De forma inter cruzada a certos ditames da História das Ideias, outra vertente historiográfica também explorou o conceito de Libertação, embora atrelada à Igreja no subcontinente. Referimo-nos à produção da comissão de estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), que foi criada no Instituto Pastoral latino-americano (IPAL), ligado ao CELAM, em 1972. A Comissão teve como intuito redigir a História da Igreja na América Latina. Logo de início, houve problemas de caráter historiográfico e metodológico. A Academia Colombiana de História Eclesiástica, convidada a integrar o projeto, se negou participar e o padre colombiano Jaime Serna afirmou em dois programas de televisão que o CELAM era marxista. As críticas diziam que o projeto e as pessoas escolhidas eram “esquerdistas”, de inclinação marxista e que não seguiam a imparcialidade do relato histórico (sic). A resposta foi escrita por José Ignacio Torres, do secretariado geral do CELAM, em novembro de 1972 e vários membros do CELAM saíram em defesa do IPLA, inclusive seus diretores, negando as acusações<sup>467</sup>. Curioso

---

<sup>466</sup> Santos, ao analisar a trajetória de Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa, apontou a formação de uma rede de intelectuais latino-americanos de história das ideias filosóficas a partir dos anos 1940. O uso do historicismo, isso é, uma preocupação com a relação intrínseca das ideias com o processo histórico, pode ser apontado como um elemento caracterizador dessa rede, ainda que tenha sido empregado de formas diferentes pelos seus pares. Dessa forma, ia se consolidando e difundindo a produção sobre História das ideias na América Latina. SANTOS, Luciano dos. *Leopoldo Zea, Arturo Ardao e João Cruz Costa: história das ideias, discursos identitários e conexões intelectuais*. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. São Paulo, 2016.

<sup>467</sup> CELAM acusado de marxista. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1973. v. 05 f. 59. p. 1249 – 1254. (pasta 05).

atentar para o fato que esse incidente ocorreu poucos dias antes da XIV Assembleia do CELAM, realizada em Sucre, que examinaremos no sub-capítulo VI.5, que redefiniu orientações do CELAM.

De toda forma, a Comissão passou a reunir-se regularmente<sup>468</sup> para delimitar os parâmetros da empreitada. Compunham a Junta Diretiva da CEHILA: Enrique Dussel (Presidente), Eduardo Veja (Secretário executivo), Ricardo Ramírez (Secretário administrativo), José Oscar Beozoo e Rodolfo de Roux. Mas Dussel, de certa forma, “passou a simbolizar o projeto da CEHILA”.<sup>469</sup> Os primeiros encontros, em Quito e Chiapas, definiram que: “1) El pobre es el lugar hermenéutico por excelencia de la historia de la Iglesia; 2) Es una historia científica y teológica; 3) Es una historia latinoamericana, por ello parte del tercer mundo: es parte de una historia mundial de la Iglesia; 4) Es un proyecto ecumênico.”<sup>470</sup> Esses postulados também servem para marcar uma oposição à vertente historiográfica que teria antecedido a CEHILA, desde o século XIX, que opô-se ao anticlericalismo dos liberais, mas enveredou-se para posições conservadoras e inclusive positivistas na forma de interpretar a História da Igreja na região.<sup>471</sup>

A *Historia General de la Iglesia en América Latina* começou a ser publicada em 1977. Dividida em regiões geográficas, a coleção compreendia toda a América Latina em 11 extensos volumes,<sup>472</sup> que obedeceram uma cronologia estabelecida.<sup>473</sup> A

---

<sup>468</sup> As reuniões foram realizadas em: Quito (1973), Chiapas (1974), Santo Domingo (1975) e Panamá (1976), Salvador (1977), Melgar (1978), San Juan (1979), Lima (1980), Manaus (1981) e Trinidad (1982).

<sup>469</sup> SIEPIERSKI, Paulo. (Re) (des)cobrimos o fenômeno religioso na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo. (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995) – o debate metodológico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995. p. 162.

<sup>470</sup> COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. Prolegomenos. In: COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. *Historia General de la Iglesia en America Latina. Tomo I - Introduccion General a la Historia de la Iglesia en America Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983. p. 85-87.

<sup>471</sup> DUSSEL, Enrique. Sistema-mundo, dominação e exclusão – Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, E. Op. Cit. p. 40

<sup>472</sup> Cada área da América Latina dispunha de um coordenador e redigiu um volume da Coleção (com exceção do último): Brasil – Eduardo Hoonaert, tomo II e III (o tomo III coordenado por Beozoo); Caribe – Samuel Silva Gotay, tomo IV; México - Alfonso Alcalá, tomo V; América Central - Rodolfo Cardenal, tomo VI; Colômbia e Venezuela - Rodolfo Ramón de Roux, tomo VII; Andina - José Dammert, tomo VIII; Cone Sul - Juan Villegas, tomo IX; Estados Unidos - Ricardo Ramírez, tomo X; Protestante - José Míguez Bonino, Carmelo Alvarez; Protestante - José Míguez Bonino, Carmelo Alvarez; Filipinas, Moçambique e Angola, tomo XII. Houve mudanças na direção das coordenações



condução do processo histórico nas obras escritas pela Comissão tinha como horizonte a Libertação, incorporando a metodologia marxista. Na concepção do CEHILA, o historiador era um profeta “(...) que descubre el sentido de los hechos a la luz de la fe, del compromiso con los pobres y el auxilio de las ciência.”<sup>474</sup> Dessa forna, podemos deferir que, para a Coleção, o historiador seria um profeta que anunciaria, nos desígnios de uma hermenêutica utópica, a Libertação.

Analizando a historiografia latino-americana sobre a Teologia da Libertação, Londoño salientou que a coleção organizada pelo CEHILA pecou no estabelecimento de uma periodicidade fixa para toda a região, conduzindo à Libertação, engessando certos processos flúidos. Ainda sim, foi uma contribuição importante incorporando novos temas, referências e metodologias.<sup>475</sup>

Saranyana destacou outro ambicioso projeto historiográfico acerca da Historia da Igreja na América Latina. Para o autor, havia um grupo da Universidade de Pamplona, formando por uma maioria de historiadores da Teologia e Filosofia, que empreenderam o projeto *Teologia en América Latina*, publicado em 4 volumes,<sup>476</sup> entre 1999 e 2008, coordenado por Alejos-Grau. Esse projeto contrapunha-se à tese da CEHILA, afirmando que a Teologia da Libertação seria uma ruptura com a tradição multissecular, não remontando a teologia pré-tridentida latino-americana.<sup>477</sup> A

---

ao longo dos anos, que podem ser acompanhadas nos índices de cada edição, mas contabilizamos apenas os designados na primeira edição.

<sup>473</sup> I *Epoca: La cristiandad americana (1492-1808)*

Primer período: La evangelización

Segundo período: La organización de la Iglesia

Tercer período: La «vida cotidiana» de la cristiandad americana

II *Epoca: La Iglesia y los nuevos Estados (1808-1930)*

Cuarto período: La Iglesia en la emancipación

Quinto período: La Iglesia en la formación de los nuevos Estados

Sexto período: La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal

III *Epoca: Hacia una Iglesia latinoamericana (1930- )*

Séptimo período: El laicado y la «cuestión social» (1930-1962)

Octavo período: La Iglesia del concilio Vaticano II y del CELAM y la liberación latinoamericana (1962- ).

<sup>474</sup> COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. Prolegomenos. In: COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. Op. Cit. p. 27.

<sup>475</sup> LONDOÑO, Fernando Torres. Produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina nos últimos 50 anos. In: HOORNAERT, E. Op. Cit. p. 196.

<sup>476</sup> O primeiro volume abrange de 1493 a 1715, o segundo retrocede (para tratar de alguns autores) e de 1665 (coroação de Carlos II) à 1810; e o terceiro de 1810 (no contexto das independência) até 1899 (Concilio Plenário de América Latina); e o último se compreende desde o Concílio Plenário de 1899 até os anos 2001.

<sup>477</sup> Ibid. p. 127-128.

CEHILA, composta de muitos historiadores da Igreja e poucos teólogos, defendia que a Teologia da Libertação havia recuperado o caráter genuíno da evangelização pré-tridentina, resguardando à Teologia da Libertação um lugar “intocável”.<sup>478</sup>

### **Filosofia da Libertação**

A Filosofia da Libertação, muito próxima às prerrogativas da Teologia da Libertação e de uma conceituação da Libertação pautadas por um ideal revolucionário, nasceu na Argentina na década de 1970. No II Congresso Nacional de Filosofia, o tema “América como problema”, buscou romper com o estilo europeu de fazer e pensar a filosofia, lançando as bases sob as quais se desenvolveu a Filosofia da Libertação. Depois do Congresso em 1970<sup>479</sup>, um grupo de intelectuais se reuniu anualmente em Córdoba (Argentina), construindo um ambiente crítico, no qual se debateram a “(...) cuestión de la experiencia ontológica fundamental y su situacionalidad histórica, se trató sobre todo de las mediaciones histórico-sociales y filosófico-históricas necesarias para pensar dicha experiencia y el proceso de liberación latinoamericano.”<sup>480</sup> Em 1973, as convergências possíveis e as questões pautadas nesse grupo heterogêneo foram expressas no livro coletivo<sup>481</sup> *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*<sup>482</sup>, publicado em 1973.

No final do livro, a “manera de manifesto”, encontra-se um breve comentário sobre os fundamentos da articulação intelectual.

Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre

---

<sup>478</sup> SARANYANA, Josep-Igansi. Una historia del pensamiento latinoamericano desde sus orígenes a nuestros días (autocrítica). *Revista de Hispanismo Filosófico*. n.º 13 (2008). p. 123.

<sup>479</sup> Outro evento também foi fundamental nessa fase de construção da Filosofia da Libertação foi a Segunda Jornada Acadêmica da Faculdade jesuíta de Filosofia e teologia San Miguel, com a temática “liberación latinoamericana”, em 1972.

<sup>480</sup> Puntos de referência de uma generación filosófica. ARDILLES, Horacio (et al). *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973. p. 271.

<sup>481</sup> Assina o livro: Mario Casalla, Horacio Cerruti Guldberg, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Hugo Assmann, Horacio Ardiles, Julio de Zana, Antonio Kinen, Daniel Guillot, Diego F. Pró, Rodolfo Kusch e Agustín de la Riega.

<sup>482</sup> ARDILLES, Horacio (et al). *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.

nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario.<sup>483</sup>

O tom militante, que assumiu uma postura de ineditismo e legitimidade no que tange às prerrogativas elencadas pelo grupo, se fundamentou na acolhida pelos oprimidos, num programa que visou uma declarada, e fundamentada, libertação. O manifesto, parte do delineamento de uma concepção filosófica latino-americana, foi lançado num momento de recrudescimento do Peronismo na Argentina, nos anos 1970. Além do contexto mais imediato que parte de terras argentinas, é importante salientar o impacto da recepção latino-americana de *Os Condenados da Terra*, do francês nascido na Martinica (Caribe) Frantz Fanon, lançado em 1961<sup>484</sup>, pontuando as reflexões sobre Violência e Descolonização<sup>485</sup>, e também a crítica do alemão Hebert Marcuse ao pensamento “unidimensional universal”, que envolve aceitações acríticas e conformista de estruturas e padrões, consoante em *O Homem Unidimensional* (1964).<sup>486</sup>

Em uma abordagem mais ampla, Delvés-Valdés delineou um “movimiento liberacionista”, com segmentações disciplinares, cronológicas e ideológicas, mas que criaram uma identidade. Em *Pensamiento periférico*, considerou conexões intelectuais transcontinentais, relacionando as obras de Fanon e Freire, a produção teológica africana – também em diálogo com a teologia negra estadunidense, o movimento *Minjung* na Coreia do Sul dos anos 1980, em certo grau até a “estratégia” de Libertação de Castro e Che Guevara, entre outros.<sup>487</sup>

A heterogeneidade nesse agrupamento pode ser compreendida ao analisarmos o caso filosófico. O IX Congresso Interamericano de Filosofia, realizada em Caracas (Venezuela) em julho de 1977, expôs as três grandes correntes do pensamento filosófico

---

<sup>483</sup>A manera de manifesto. Ibid. p. 281.

<sup>484</sup> CERRUTI, H. Guldberg. *Filosofia da Libertação*. Cid. Do México: Siglo Vientiuno, 1983. p. 155 – 161. Apud SIKEDUM, Antonio. O programa do diálogo da ética do discurso e a Filosofia da Libertação. *Libertação – Liberación*. CEFIL, Campo Grande, v.3, 1993. p. 163.

<sup>485</sup> Frantz Fanon engajou-se com afinco na luta pela Independência Argelina da França, entre 1952 e 1964.

<sup>486</sup> DUSSEL, E. Philosophie der Befreiung (entrevista). *Positionen lateinamerikas*. p. 46. Apud SIKEDUM, A. Op. Cit. p. 163.

<sup>487</sup> DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: CLACSO; IDEA-USACH, 2014. p. 487-513.

latino-americanos: os que defendiam que a Filosofia envolve, em sua concepção, uma pretensão universal, representada por Miró Quesada e Agustín Basave; a vertente que se orientava pela realidade particular para a reflexão filosófica, com Leopoldo Zea e Arturo Ardao e uma terceira envolvida na composição de uma Filosofia da Libertação, com Campos Barrantes e José Jara, e tendo em Enrique Dussel, a partir dos anos 1970, aquele que desenvolveu seus postulados.<sup>488</sup>

Dentre essas tendências, a que prevaleceu e ganhou maior projeção foi a encabeçada pelo argentino, radicado no México, Enrique Dussel. Em *Filosofia da libertação – crítica à ideologia da exclusão*, Dussel esboçou um programa de Libertação, assumindo como tarefa intrínseca da reflexão filosófica o engajamento sociopolítico. A origem desse postulado filosófico não é imediata afirmação do Eu, diante das variadas experiências opressivas, mas, antes, a reflexão e o descobrimento da existência nas suas condições. Uma “interpelação primitiva” em que “uma resposta é responsável pelo apelo do outro”. Portanto, a consciência reflexiva precede uma responsabilidade sobre o “outro”. Desenvolve-se assim uma ética da alteridade, fundamento primordial para que conceba um elo de justiça entre os homens, descortinando um projeto de Libertação.<sup>489</sup>

Dussel também retomou a crítica a Bondy, ao considerar que, diante de uma situação de opressão, como caracterizada na América Latina, haveria a impossibilidade de condições de interpretação, de ordem “subjetivas, objetivas, hermenêuticas, textuais, etc.”<sup>490</sup> Em suma, a filosofia dusseliana teve como

(...) ponto de partida uma *realidade* regional própria: a *pobreza* crescente da maioria da população latino-americana; a vigência de um capitalismo dependente, que transfere valores para o capitalismo central; a tomada de consciência da impossibilidade de uma filosofia autônoma dentre tais circunstâncias; a existência de tipos de opressão que estão a exigir não apenas uma filosofia da “liberdade”, mas uma filosofia da “libertação”...<sup>491</sup>

Podemos observar a adoção de termos muito propagados pelo corolário da Teoria da Dependência, como capitalismo dependente e capitalismo central, retomando

---

<sup>488</sup> SOFISTE, Juarez. Filosofia Latino-americana: filosofia da libertação ou libertação da filosofia?. *Revista Ética & Filosofia Política*. Vol. 8, Nº 1, junho/2005. p. 8.

<sup>489</sup> DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação – crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 19.

<sup>490</sup> Ibid. p. 31.

<sup>491</sup> Ibid. p. 45-46.

o quadro de Centro-Periferia, que transcenderia o nível econômico e assumiria uma subjeção também das consciências, ao qual exigia uma resposta imediata, enérgica e autóctone: a Filosofia da Libertação. Dentro dessa perspectiva, ficou também excluído outras alternativas de desenvolvimento filosófico para a América Latina. Em suma, ou a filosofia latino-americana seria a Filosofia da Libertação, ou não seria.

A Filosofia da Libertação teve uma contribuição muito importante na releitura do Marxismo, Fornet Betancourt considerou que a crítica proposta por Dussel e sua revisão do Marxismo na América Latina nos anos 1970 “(...) contribui para o esclarecimento das contradições teóricas para a inovação contextualizada para a América Latina, do modo de pensar crítico, dialético, baseado em Marx, sendo, assim, já parte de um marxismo *latino-americano*.”<sup>492</sup>

Devemos entender como afirmação de um pensamento latino-americano não a criação do mesmo, mas os contornos com o qual, nesse período, se buscou estabelecer um tipo de crítica. Se assumíssemos que nos anos 1960 e 70 forjou-se o único pensamento possível para a região, como libertador, revolucionário, estaríamos contradizendo a premissa do debate entre Leopoldo Zea e Bondy, e negando a existência de um pensamento na região anterior e fora dos ditames que aqui buscamos expor. Essa premissa igualmente nos norteia na investigação mais circunscrita ao conceito de Libertação na Igreja latino-americana.

O crítico literário Antonio Candido, no prefácio de *Raíces do Brasil*, assinalou que “No pensamento latino-americano, a reflexão sobre a realidade social foi marcada, desde Sarmiento, pelo senso de contrastes e mesmo dos contrários.”<sup>493</sup> Nesse sentido, essa interpretação da realidade socioeconômica da América Latina nos anos 1960, marcou uma leitura do homem latino-americano sob o binômio Dependência-Libertação, como categorias de análise e atuação política, social e teológica. Roig também corroborou essa visão, afirmando que essa é uma continuidade peculiar do pensamento latino-americano. “Los problemas de “dependencia-independencia”, “dominación-liberación”, han desempeñado un papel determinante respecto de las

---

<sup>492</sup> FORNET-BETANCOURT, Raúl. *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995. p. 317. O autor considerou que Enrique Dussel “(...) liberta-se do antimarxismo católico conservador, especialmente o argentino, para uma nova recepção de Marx, a partir de seu exílio no México, no final dos anos 1970.” (Ibid. p. 299).

<sup>493</sup> CANDIDO, Antonio. O Significado de *Raíces do Brasil*. In: HOLANDA, Sérgio B. *Raíces do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 12.

formas y el uso del pensamiento filosófico en todo el continente, fenómeno este que no sólo es claramente visible durante el siglo XIX, sino que lo sigue siendo en nuestros días.”<sup>494</sup>

A Libertação seria um conceito chave para entender o ambiente político social da América Latina porque a História das Ideias teria buscado conceitos “integradores” e não opressivos<sup>495</sup>, isso é, conceitos que contribuíssem com a nova interpretação da realidade, considerando a identidade, engajamento e mudanças da sociedade latino-americana. Entretanto, devemos também entender as contradições que permeiam essa discussão conceitual e a afirmação do pensamento latino-americano, os nós históricos, visto que as ideias não são unívocas e lineares.

Paradoxalmente, tanto o movimento da História das Ideias, como os membros da Teologia da Libertação e da Filosofia da Libertação não poderiam abrir mão tão facilmente de um essencialismo, enquanto categoria discursiva e ideológica. Trataram de apropriá-lo à sua metodologia e revestir sua análise dialética do processo histórico latino-americano - numa perspectiva escatológica – por meio de uma “verdade” que nasceria do contato com a realidade. A análise da realidade traria superfície a “real essência” do homem latino-americano, e dos caminhos da História no sub-continente. As ideias que aqui circularam tinham um propósito, conduzir ao processo libertador.

## IV.2. Marxismo, Igreja e Liberdades

Podemos definir três principais conceituações da Libertação na dissertação: a já esboçada *Libertação Dialética*, definida nas páginas da Conferência de Medellín e analisada no Capítulo II, que incorpora alguns postulados do Marxismo, mas o condena no rol maior das “ideologias”, junto ao Liberalismo; a *Libertação Espiritual*, centrada na Libertação do pecado (como mal maior) e submetendo o plano salvífico terreno

---

<sup>494</sup> ROIG, Arturo Andrés. Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. In: ZEA, L. Op. Cit. p. 48.

<sup>495</sup>Ibid. p. 71.

inteiramente ao individual-espiritual, opõem-se veemente ao Marxismo em detrimento de uma crítica abrangente ao Liberalismo e o Capitalismo, sendo bastante lastreada na tradição teológica; e, por fim, a *Libertação Marxista*, numa clara e referida alusão aos postulados de Marx e Engels, sobre a qual discorreremos melhor nesse subcapítulo, assim como sobre sua relação com os outros dois sentidos do conceito.

A Libertação Marxista começou a ganhar força no final da década de 1960, principalmente a partir da Teologia da Libertação e de Medellín. A relação entre o Catolicismo e o Marxismo na América Latina suscitou diversas reações. Dentre os “vermelhos”, destacamos a surpresa, meio entusiasmada, de um dos maiores historiadores do século XX, o marxista Eric Hobsbawn: “grande novidade, ao mesmo tempo intrigante e perturbadora para os da velha tradição esquerdista (...) foi o surgimento de padres católicos-marxistas.”<sup>496</sup>. Demonstrando que, mesmo do lado dos marxistas, da “velha tradição esquerdista”, havia certo receio, que levou a novos arranjos, perceptível também entre os marxistas soviéticos: “[the] cooperation between the communists and the church shifted the unthinkable to almost standart fare in Soviet and communist writings.”<sup>497</sup>

Dentre o círculo eclesiástico, também houve reações ao ineditismo desse contato. Desde a leitura conservadora do teólogo canadense Van Dam, “(...) lo que hace que debamos tomar buena nota del fenómeno de la teología de liberación, es el hecho de que las ideas marxistas se han *infiltrado* en un determinado sector de la teología cristiana.”<sup>498</sup>, até de dois movimentos sacerdotais que promoveram uma leitura revolucionária e latino-americanista dessa aproximação, os quais abordaremos nesse sub-capítulo: o *Sacerdotes para el Tercer Mundo* e *Cristianos por el Socialismo*.

Inicialmente retomamos o último documento que compõe o sub-capítulo A *Tríade Latino-Americana* (II.4), o *Manifiesto de los obispos del Tercer Mundo*, publicado em 1967, após o Concílio Vaticano II. O texto defendeu um Socialismo Cristão, embora numa postura controversa. Entretanto, a recepção do *Manifiesto* teve

---

<sup>496</sup> HOBBSBAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX (1914 – 1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 438.

<sup>497</sup> PRIZEL, Ilya. *Latin Ameri through soviet eyes – The evolution of Soviet perceptions during the Brezhnev era 1964 - 1982*. Cambridge: Cambridge university Press, 1990. p. 86.

<sup>498</sup> DAM, Van C. *La teología de la liberación*. Barcelona: Fundacion editorial de literatura reformada, 1996. p. 9. Grifo nosso.

eco na Argentina, no qual originou o *Sacerdotes para el Tercer Mundo*.<sup>499</sup> Touris, analisando as sociabilidades católicas na Argentina pós Vaticano II, salientou que o terceiromundismo católico “ (...) fue una constelación bastante más extendida hacia una red donde además de los clérigos participaban grupos de cristianos radicalizados y nucleados en torno a la Revista *Cristianismo y Revolución: C y R*: (1966-1971)”<sup>500</sup>, estimando que chegaram a representar até 9% do clero argentino no período.

O Movimento viveu em clima de tensão com os quadros institucionais da hierarquia católica argentina, visto o apoio dado à Ditadura por alguns bispos (1976 – 83). Numa carta, membros do secretariado nacional do *Sacerdotes para el Tercer Mundo* relataram aos bispos argentinos que o povo, em sua “marcha inexorável à Libertação”, questionava:

Quando tivemos fome, onde estavam vocês?  
Quando sofremos em bairros miseráveis, o que fizeram?  
Quando fomos proscritos, como reagiram?  
Quando fomos torturados, o que disseram e em que tom?  
Quando fomos massacrados nas prisões, que atitudes tomaram?<sup>501</sup>

O movimento colocou-se como portador e partícipe de um clamor libertador em curso, negligenciado pelo alto clero. Com relativo isolamento no quadro institucional, foram fomentadores de ações pastorais, encontros e reflexões político-teológicas.

Na carta, assinalaram que nunca foram chamados pelo episcopado para serem ouvidos e, mediante essa hostilidade, gostariam de unificar a Igreja na caminhada pela Libertação.<sup>502</sup> No V encontro dos *Sacerdotes* (Córdoba, 1972), os clérigos definiram dois projetos possíveis para a Argentina e a América Latina: *Projeto histórico de*

---

<sup>499</sup> Miguel Ramondetti, um dos fundadores e líderes do *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, relatou que: “O bispo Alberto Devoto me deu o documento [aqui citado como “documento de um grupo de dezoito bispos representativos do Terceiro Mundo”, que creditamos ao *Manifiesto de los obispos*] para dizer-nos que o que timidamente defendíamos era importantíssimo e estava respaldado pela assinatura de 18 bispos em nível mundial. Eufóricos, formos conquistando a adesão de sacerdotes. Recebemos respostas rápidas, de incentivo, que nos diziam: “Temos de nos reunir.” KOROL, Claudia e DAUNES, Liliana. Argentina: poder e fé. In: ADITAL. *Cone Sul, Uma Igreja para a Liberdade*. São Paulo: Ed. Loyola, 2003. p. 12.

<sup>500</sup> TOURIS, Claudia. Sociabilidades católicas pós-conciliares. El caso de la constelación terceiromundista en la Argentina (1966-1976). *Passagens*. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, Rio de Janeiro: vol. 2 no.3, janeiro 2010. p. 133.

<sup>501</sup> RAMONDETTI, Miguel. (et. al.). Carta dos Sacerdotes para o Terceiro mundo aos bispos. Fev. 1973. v. 05 f. 57. p. 1011 – 1016. (pasta 05). *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. p. 1012. Assinam a carta os padres: Miguel Ramondetti, Carlos Aguirre, Aldo J. Bunting, Oswaldo Catena, Carlos de Zan e José Maria Serra.

<sup>502</sup> Ibid.



*dependência e opressão*, em crise, associado ao imperialismo, e o *Projeto histórico de libertação nacional e social*, cujo sujeito revolucionário seria o povo “(...) que adquire com o peronismo o maior grau de consciência política e combatividade histórica.”<sup>503</sup> Ainda que elenquem o povo como sujeito histórica da libertação, havia, de antemão, três mediações ideológico-institucionais: a Igreja (visto que, apesar das críticas ao clero, os *Sacerdotes* ainda eram membros da Igreja Católica), o Marxismo e o Peronismo – recrudescido com a volta de Perón à presidência argentina em 1973, apesar de sucedido pelo Golpe Militar em 1976.

Entretanto, o Peronismo não era uma ideologia unânime dentro do grupo. Gotay apontou a divergência entre um grupo radicado em Buenos Aires, mais distantes do Marxismo e que substituiu a contradição de classes marxista por um projeto nacional de Libertação, encampado pelo povo, e outra vertente, proveniente do interior (Rosário, Mendoza e Córdoba), próximos aos chilenos do *Cristianos por el Socialismo* e afeitos aos postulados marxistas.<sup>504</sup> Escorsi categorizou a Teologia da Libertação entre finais dos anos 1960 e 70 em três grandes linhas (com divergências e convergências): a Dominante (representada por Gustavo Gutiérrez e Hugo Assmann) que convergia com o Marxismo; uma menos atrelada à questões latino-americanas e a Teoria da Dependência, exemplificada por Rubens Alves; e a terceira, Argentina, alinhada ao Peronismo, crítica ao Marxismo, composta por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Lucio Gera e Juan Luís Segundo. A linha argentina era notoriamente anti-imperialista e propositiva de um discurso integrador nacional-populista por um viés culturalista, no qual a concepção de povo foi romantizada, pois o povo seria verdadeiramente latino-americano, aberto à transcendência e essencialmente católico, ainda que se vanglorie as miscigenações. Pelo recrudescimento da Religiosidade Popular, focalizavam a

---

<sup>503</sup> V Encontro de Sacerdotes para o Terceiro Mundo. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Out. 1973. v. 06 f. 65. p. 501 – 512. (pasta 06). p. 505.

<sup>504</sup> GOTAY, Samuel Silva. *O pensamento cristão revolucionário na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 204. O padre Juan Manuel González (Córdoba) afirmou que a vertente peronista de Buenos Aires era encabeçada por Carlos Mugica que, paradoxalmente, foi morto em 1974, durante o Governo de Isabel Perón pela Aliança Anti-Comunista Argentina (AAA). O movimento na Capital tinha posições a favor da religiosidade popular, promovendo procissões marianas e de santos. Por outro lado, os interioranos tinham uma evangelização mais secularizada. KOROL, Claudia e DAUNES, Liliana. Argentina: poder e fé. In: ADITAL. Op. Cit. p. 15 – 16.

experiência subjetiva das massas e foram criticados como “Populistas”.<sup>505</sup> De qualquer forma, essa postura teve projeção na Conferência de Puebla.

A cúpula da Igreja Católica na Argentina mostrou-se pouco afeita aos impulsos militantes demonstrados por alguns de seus quadros. Na Declaração da XXVII Assembleia da Conferência Episcopal Argentina (San Miguel, 1972), os bispos assinalaram que: “Não cabe ao sacerdote ser líder no campo político. (...) A mudança de estruturas injustas (...) nesse processo de libertação, serão alcançados na medida em que todos sejamos, em nosso coração, homens contemplativos, homens de oração.”<sup>506</sup>, evidenciando a defesa de um programa espiritualista, pedindo aos argentinos para que fossem contemplativos e homens de oração, enquanto os padres *para el Tercer Mundo* conclamavam o mesmo povo para uma Revolução.

Outro movimento católico de inspiração marxista foi mais controverso e incitou um atrito de grande proporção. O *Cristianos por el Socialismo* surgiu em Santiago, 1971, constituído por um grupo de 80 sacerdotes próximos à Unidade Popular<sup>507</sup>, que publicou o documento *Declaración de los 80*. O impulso criador do movimento buscou incorporar-se à “construção do Socialismo” e mostrar as convergências entre cristãos e marxistas.<sup>508</sup>

---

<sup>505</sup> ESCORSI, Valério Mairon. A teologia da libertação argentina e a identidade cultural da América Latina. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*. Ano 1, N.º 2, Jan.- Jul. de 2012. p. 66-83.

<sup>506</sup> Declaração da XXVII Assembleia Conferência Episcopal Argentina (San Miguel, 19-21/10/1972). *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Fev. 1973. v. 05 f. 57. p. 1017 – 1023. (pasta 05). p. 1023. O texto rechaçou os intentos marxistas, socialistas e liberais, colocando-os como posições extremadas.

<sup>507</sup> Coalizão de partidos de esquerda que ganhou a eleição presidencial chilena de 1970 e comandou o país durante o governo Allende (1970 – 73).

<sup>508</sup> “A los marxistas les decimos que la verdadera religión no es opio del pueblo. Por el contrario es un estímulo liberador para la renovación constante del mundo. A los cristianos les recordamos que nuestro Dios se ha comprometido con la historia de los hombres y que en estos momentos amar al prójimo significa fundamentalmente luchar para que este mundo se asemeje lo más posible al mundo futuro que esperamos y que desde ya estamos construyendo.” *Declaración de los 80*. In: RICHARD, Pablo. *Cristianos por el Socialismo – Historia y documentación*. Salamanca: Ediciones Sígume, 1976. s/p (documentos). Interessante notar que a teleologia utópica foi um ponto de contato recordado.

Analisando a História chilena entre a ascensão e queda de Salvador Allende, Pablo Richard, teólogo e um dos fundadores, distinguiu quatro etapas do *Cristianos por el Socialismo*:<sup>509</sup>

I. (set. 1970 - out. 71) Vitória eleitoral de Allende, triunfo da Unidade Popular e começo do embate com a direita. Formação do *Cristianos por el Socialismo*;

II. (nov. 1971 - abr. 72) Ofensiva da direita. Fidel Castro visitou o Chile em novembro de 1971 e membros do *Cristianos* visitaram Cuba em fevereiro de 1972. Realização do *I Encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo*<sup>510</sup>, conferindo dimensão continental ao movimento;

III. (mai. 1972 - nov. 72) Diálogo entre a Unidade Popular e o Partido Demócrata Cristão, prosseguido por uma segunda ofensiva opositora;

IV. (nov. 1972 - 07/11/73) Impasse institucional: a Unidade Popular, apesar de fortalecida, não conseguiu maioria nas eleições de 1972. Crescente tensão social e política, que culminou no Golpe de Estados liderado por Pinochet, em 1973.

Vekemans citou a articulação entre esses movimentos propagadores da Liebrtação Marxista. Em 1973 se reuniram na cidade de Lima os movimentos: *Sacerdotes para el tercer mundo* (Argentina), *Sacerdotes por el Socialismo* (Chile), ONIS (Peru), *Movimientos de reflexión sacerdotal* (Equador), *Sacerdotes para el Pueblo* (México) e *Sacerdotes para América Latina* (Colômbia), e fundaram a *Federación latinoamericana de Movimientos Sacerdotales*, sob a direção de Gustavo Gutierrez.<sup>511</sup> Não encontramos indícios que apontem que a *Federación* tenha

---

<sup>509</sup> RICHARD, Pablo. *Cristianos por el Socialismo – História y documentación*. Salamanca: Ediciones Sígume, 1976. s/p. (Introducción).

<sup>510</sup> Esse encontro, realizado em Santiago, redigiu um Documento Final, no qual os sacerdotes declararam que o referido encontro destinava-se para que a ação revolucionária não se torne um mero ativismo. Ratificaram que não pretendiam criar um partido ou organização continental, mas integrar-se na luta da classe trabalhadora. Com uma linguagem próximo à uma vertente da Teoria da Dependência, pautou-se na luta de classes, do Imperialismo e do necessário e urgente engajamento na causa socialista. Adotou Cuba e Chile como referências. Importante salientar que o termo Libertação foi recorrente. Cristãos para o Socialismo - Encontro. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Nov. 1972. v. 08 f. 86. (pasta 08). p. 614 – 631.

<sup>511</sup> VEKEMANS, Roger. Expansion mundial de la teologia de la liberacion latinoamericana. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Socialismo y Socialismos en America Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976?. p. 281.

permanecendo em atividade conseguida grande projeção, mas é uma mostra da articulação desses movimentos e de que havia um canal de diálogo.

Durante a ditadura de Pinochet, o *Cristianos por el Socialismo* ainda realizou um segundo encontro, em 1975, sediado em Quebec (Canadá). O encontro seguiu diretrizes parecidos ao Primeiro (nota de rodapé 499), radicalizando as orientações emanadas da *Conferência de Medellín*.

O constante recurso à ‘transcendência’ do espiritual, da fé e da Igreja, não para questionar o sistema de opressão, mas sim para questionar o sistema de libertação, evidencia que esse princípio, a teologia que nele se baseia, e sobretudo a prática que pretende justificar, favorecem objetivamente os interesses das classes dominantes.<sup>512</sup>

Essa passagem exemplifica a tensão existente entre os defensores da Libertação Marxista, que defendiam uma finalidade específica na sua missão, e os partidários da Libertação Espiritual, que davam mais ênfase ao papel da Transcendência e acabavam negligenciando uma crítica necessária ao Sistema. As conclusões dos *Sacerdotes del Tercer Mundo* encontraram ressonância numa leitura tradicional do pensamento marxista da época.

O historiador brasileiro Caio Prado Junior publicou *O que é a Liberdade? – Capitalismo x Socialismo* em 1980<sup>513</sup> e conceituou a Liberdade a partir do contexto da Guerra Fria. O autor diferenciou a concepção de Liberdade no Capitalismo, sustentado pela ideologia Liberal, e a Socialista, de base marxista. Assim, Caio Prado afirmou que “o nível de vida da população soviética não terá mais paralelo em parte alguma do mundo”, elogiou a democracia vigente nas instituições políticas, concluindo que “o indivíduo se sente inteiramente livre, embora sujeitando-se a normas de comportamento que aceita porque não há de fato razão para não as aceitar.”<sup>514</sup> A sutil crítica feita, “acertos alternados com erros”, na construção do Socialismo nos países socialistas é

---

<sup>512</sup> II Encontro de cristãos para o socialismo. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1975. v. 08 f. 84. p. 169 – 176. (pasta 08). p. 174.

<sup>513</sup> A obra integrava a coleção *Primeiros Passos* da editora *Brasiliense*, mas, originalmente, é o primeiro capítulo do livro *O Mundo do Socialismo*, publicado em 1962. Atentar-se para a data da publicação original é importante porque a obra tem uma visão pouco crítica da União Soviética e dos países que integraram o Socialismo Real.

<sup>514</sup> *Ibid.* p. 20-21, 25-26, 38.

abrandada pelos inerentes recuos e avanços “de todo conhecimento humano”.<sup>515</sup> Caio Prado era filiado ao Partido Comunista Brasileiro desde 1931, partido que na década de 1960 sofreu um racha pelo debate em torno do Stalinismo.<sup>516</sup> Esse fato demonstra que havia um importante debate em torno do Marxismo na América Latina, longe de ser uma “ideia fora do lugar”.

Segundo Caio Prado, nos países Capitalistas a questão da Liberdade seria analisada pelo dualismo Estado – indivíduo. A Liberdade nas Democracias Burguesas se fundamentaria na forma político-jurídica do sistema Capitalista, mas a igualdade jurídica não é de efeito, pois as desigualdades inerentes ao sistema coagem o indivíduo a interesses alheios, particularistas. “Decorre daí que a liberdade de cada um variará muito, pois será função da desigualdade real existente à margem da esfera jurídica.”<sup>517</sup> Para o autor, o argumento de que o Socialismo seria impraticável não levava em conta que a noção de Liberdade das Democracias Burguesas era baseada numa ilusória igualdade jurídica que não corresponde à realidade.

Assim, no Socialismo o entendimento dos interesses coletivos asseguraria a real manifestação da Liberdade individual. Como se a Liberdade do próprio indivíduo validasse e estruturasse a Liberdade coletiva, e não são forças e interesses estranhos a ele que impediriam a sua Liberdade.<sup>518</sup> Caio Prado defendeu as Liberdades individuais - como a de expressão, de modo de vida e inclusive a religiosa, ainda que afirme que: “A Religião (...) não tem mais papel efetivo algum no mundo de hoje, e nisso tanto o mundo socialistas como o capitalista se equivalem.”<sup>519</sup>. Importante frisar que foram linhas escritas antes da formação da Teologia da Libertação, mas expressam uma opinião expressiva na esquerda na época.

Dentro das fronteiras soviéticas, durante o governo de Brejnev, Prizel sublinhou uma mudança, na percepção soviética sobre a América Latina, tendo a Igreja um papel de destaque nessa agenda.<sup>520</sup> Se havia a constatação de que a Igreja passava por uma mudança importante e significativa, podendo ser uma aliada no combate ao

---

<sup>515</sup> Ibid. p. 62.

<sup>516</sup> Em 1962 foi fundado o Partido Comunista do Brasil (PCdoB), alinhados com o Stalinismo.

<sup>517</sup> Ibid. p. 15. Cf. 11-13.

<sup>518</sup> Ibid. p. 18-19, 22.

<sup>519</sup> Ibid. p. 56.

<sup>520</sup> PRIZEL, Ilya. Op. Cit. p. 7-8. “Most Soviet analysts became convinced that the church had broken its historical alliances with Latin American regimes and become a potent political force intent on bringing kind of reform to the continent.” Ibid. p. 85.

Capitalismo e na busca pelo Socialismo (ainda que consideremos essa busca bem difusa dentro desse movimento), havia o receio que o “ativismo da Igreja” pudesse resultar numa reforma do sistema ou, ainda pior, no estrangulamento da “ultra-esquerda”.<sup>521</sup> Assim, a identificação do Marxismo com o temário da Libertação tendo a Igreja, ou parte dela, envolvidas no processo, não era um consentimento na esquerda e havia relutância de muitos marxistas.

As críticas elaboradas pelos defensores de uma Libertação Espiritual tentam aproximar unilateralmente liberdade e fé. Inicialmente cabe registrar a intensa oposição aos *Cristianos por el Socialismo*, encabeçada pelo bispo colombiano Alfonso López Trujillo. Como a guinada conservadora do CELAM, na década de 70, o próprio Conselho criticou o movimento chileno. A Comissão episcopal do Departamento de Ação Social do CELAM, reunida no Rio de Janeiro em 1973, insistiu na rejeição completa ao Marxismo e acusou os *Cristianos* de instrumentalização da fé, da caridade, da esperança e do Evangelho com fins políticos e de promover uma mudança de consciência que destruiria a Igreja.<sup>522</sup>

Dessa forma, *Cristianos por el Socialismo* passou a ser o exemplo da radicalização do processo de renovação da Igreja latino-americana e do contato com o Marxismo, um “conúbio impossível”.<sup>523</sup> López Trujillo afirmou que o encontro dos *Cristianos por el Socialismo* em Santiago (1971), trouxe luz ao que antes era “clandestino, dissimulado, subterrâneo”. O bispo sublinhou a oposição que Girardi proferiu no começo do Encontro, de que em Medellín estavam reunidos os bispos e em Santiago, o Povo de Deus. Além disso, apontou que a “pobreza teológica da redação”, penetrado por uma atmosfera de “inegável politização”, tem como plano de fundo uma

---

<sup>521</sup> Ibid. p. 83. Podemos notar essa percepção quando Grigulevich, ao analisar a encíclica *Populorum Progressio*, referiu-se a uma tentativa de “asfixiar as socialismo con abrazos”. GRIGULEVICH, J. Op. Cit. p. 335.

<sup>522</sup> Documento de Ação Social do CELAM. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1973. v. 05 f. 59. p. 1254 – 1258. (pasta 05). Na “denúncia” da aliança estratégica entre marxistas e cristãos, a Comissão recomendou analisar minuciosamente quais pessoas e por quais métodos os marxistas, e os capitalistas, estão instrumentalizando a Igreja – com especial atenção para as Comunidades Eclesiais de Base.

<sup>523</sup> SALES, Eugenio de Araujo. Prefácio. In. TRUJILLO, Alfonso L. *Libertação marxista e libertação cristã*. Rio de Janeiro: Agir, 1977. p. 13.

motivação: “Há um afã pela justiça, desorientado, demagógico e conturbado pela instrumentalização política”.<sup>524</sup>

López Trujillo publicou em 1974 o livro *Libertação Marxista e Libertação Cristã*, no qual reuniu sua crítica ao Marxismo e a relação com a Igreja. O colombiano buscou escrutinar os postulados marxistas e apontar divergências com o Catolicismo, o autor considerou o Marxismo uma filosofia das “profundezas do homem”, uma “doutrina da salvação”, formulando: “Como pode pretender ter prerrogativas que incidem sobre toda a dimensão humana, cujo santuário não se abria a não ser para a potestade da religião? A resposta é sutil: o marxismo é uma religião, uma religião do homem.”<sup>525</sup>

A metáfora do Marxismo como religião remete ao texto de Walter Benjamin, *O Capitalismo como Religião*, escrito em meados de 1921. Prosseguindo na ideia de totalidade ideológica que permearia as concepções mais básicas do Homem, a incluir sua relação com o divino, Benjamin afirmou que faria parte do Capitalismo “ (...) aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma esperança. Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais reforma do ser, mas seu esfacelamento.”<sup>526</sup>

Löwy, considerando Benjamin o primeiro seguidor do Materialismo a romper com a ideologia do progresso linear, observou proximidades do escritor alemão com a Teologia da Libertação, como a crítica a “idolatria do mercado”.<sup>527</sup> O que nos chama atenção é como essa crítica foi relaborado por Trujillo, baseando-se num propagado ateísmo marxista, para fundamentar a incompatibilidade entre o Catolicismo e o Marxismo. O bispo considerou que a ideia marxista de homem provoca uma rebelião contra Deus (contra até a própria ideia de Deus), um atentado contra a liberdade que os homens deveriam procurar.<sup>528</sup>

---

<sup>524</sup> TRUJILLO, Alfonso L. *Libertação marxista e libertação cristã*. Rio de Janeiro: Agir, 1977. p. 246.

<sup>525</sup> Ibid. p. 32.

<sup>526</sup> BENJAMIN, Walter. O Capitalismo como Religião. In: BENJAMIN, W. *O Capitalismo como Religião*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 22.

<sup>527</sup> LÖWY, Micheal. Prefácio – Walter Benjamin. Crítico da Civilização. In: Op. Cit. p. 9.

<sup>528</sup> TRUJILLO, Alfonso L. *Libertação marxista e libertação cristã*. Rio de Janeiro: Agir, 1977. p. 145-147.

Trujillo, citando sempre os escritos de Karl Marx, arrematou seu argumento vinculando a miséria humana que criaria a ilusão religiosa (concordando com Marx) à realidade de nossa finitude essencial, a limitação ontológica do homem de buscar a plenitude em Deus (em discordância com Marx).<sup>529</sup> Assim, podemos deferir que a Libertação Espiritual é ontologicamente inatingível, porque baseia-se na limitação da natureza humana, ao passo que a Libertação Marxista (e em alguma medida também a Libertação Dialética), busca os sinais da realização da plenitude na vida terrena. Não se trata de uma *necessária* negação de Deus (inexistente nas publicações dos *Cristianos por el Socialismo, Sacerdotes por el Tercer Mundo* e outros contemporâneos consultados), mas do acolhimento da finitude na dimensão histórica da experiência, para além de uma expectativa inacessível.

Um dos paradigmas mais pertinentes ao conceito de Libertação Espiritual é pressupor que a Liberdade entre os homens seja perscutada na busca individual, na negação de um espaço comum, intersubjetivo, de convívio e criação de condições (e limites) para o desenvolvimento da Liberdade, um espaço por excelência político. A Libertação pelo prisma da individualidade no âmbito religioso tem grande ressonância na teologia católica, e em alguns pontos converge com o pensamento liberal, igualmente crítico ao Marxismo.

#### IV.3 Justiça e Evangelização: Sínodos de 1971 e 74

Embora o desejo entre o clero de congregar bispos da Igreja Católica já existisse antes do Vaticano II,<sup>530</sup> o Sínodo foi instituído logo após o fim do Concílio, pela Carta Apostólica *Sollicitudo*, emanada por Paulo VI em setembro de 1965. Submetido à autoridade do Papa, o Sínodo teve como finalidade, entre outros:

---

<sup>529</sup> Ibid. p. 200.

<sup>530</sup> Paulo VI citou que “estando ya el Concilio Ecuménico Vaticano II encaminado hacia su fin, pensamos que ha llegado el tiempo oportuno para llevar a la práctica el proyecto concebido desde hace tiempo.” PAULO VI. *Carta Apostólica Apostolica Sollicitudo – Por la cual se constituye el Sínodo de los obispos para la Iglesia universal*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_19650915\\_apostolica-sollicitudo.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html) >>. Acessado em 30/06/2016.



- a) fomentar la íntima unión y colaboración entre el Sumo Pontífice y los Obispos de todo el mundo;
- b) procurar que se tenga conocimiento directo y verdadero de las cuestiones y de las circunstancias que atañen a la vida interna de la Iglesia y a su acción propia en el mundo actual;
- c) facilitar la concordia de opiniones, por lo menos en cuanto a los puntos fundamentales de la doctrina y en cuanto a al modo de proceder en la vida de la Iglesia.<sup>531</sup>

Podemos então compreender a formação do Sínodo como um desdobramento das resoluções a articulações conciliares, coadunando com a prerrogativa de abertura da Igreja para o mundo. É significativo que na primeira linha da carta apostólica que instituiu o Sínodo, o Papa afirme que a formação desse organismo veio “después de haber observado atentamente los signos de los tiempos”<sup>532</sup>, e vem ao encontro de uma demanda de representatividade e expressão das Igrejas não-européias, marginalizadas na estrutura centralizada e eurocêntrica do Vaticano.

Embora tenha uma regulamentação que o diferencia de um parlamento ou concílio, criou-se a expectativa, inicialmente, de que os Sínodos poderiam ser “mini-concílios”, o que explica certa ambiguidade que pode ser observada em seus trabalhos.<sup>533</sup> O Sínodo é constituído no formato de Assembleia, podendo ser ordinário, extraordinário ou especial. Desde sua primeira Assembleia ordinária, em 1967, não há uma periodicidade fixada pelo Papa para convocar a reunião sinodal. O Sínodo, ao contrário das Conferências Episcopais, não necessariamente sistematiza os debates ocorridos no interior do evento numa conclusão publicável. Os bispos articulam-se a partir da temática suscitada pelo sumo pontífice a fim de auxiliá-lo em questões de caráter doutrinário ou evangélico.

O Sínodo de 1971 foi pautado pelo tema “O sacerdócio ministerial e a Justiça no mundo” e resultou na publicação do documento *A Justiça no mundo*. Foi presidido

---

<sup>531</sup> Ibid. s/p.

<sup>532</sup> Ainda nessa linha, em 1974, Paulo VI definiu o Sínodo como uma tentativa de interpretação dos sinais do tempo que buscava, nos marcos do Concílio Vaticano II, “[...] interpretar com profundidade os projetos divinos e a constituição da Igreja católica (...) mediante um estudo comum das condições da Igreja e as soluções acordadas das questões relativas à sua missão.” SALA DE IMPRENSA DA SANTA SÉ. *Sínodos dos bispos*. Disponível em: <<[http://www.vatican.va/news\\_services/press/documentazione/documents/sinodo/sinodo\\_documentazione-generale\\_po.html](http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/sinodo/sinodo_documentazione-generale_po.html)>>. Acessado em 30/06/2016.

<sup>533</sup> LIBANIO, João Batista. Sínodo dos Bispos (1974): evangelização no mundo de hoje. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 115-124, jan./jun., 1975. p. 116.

pelos cardeais Léon Étienne Duval (Arcebispo de Argel – Argélia), Pablo Muñoz Vega (Arcebispo de Quito – Equador) e John Joseph Wright (prefeito da Congregação para a Doutrina do clero)<sup>534</sup>.

Cabe destacar que a própria escolha do tema propiciou o debate da “Questão Social” que estava em relevo nos anos 1970. Um precedente imediato que deve ser destacado foi o Pontifício conselho<sup>535</sup> Paz e Justiça, criado em 1967 pelo *motu proprio* *Catholicam Christi Ecclesiam* do Papa Paulo VI, no bojo das resoluções conciliares que lançaram um novo olhar para o Terceiro Mundo em relação ao desenvolvimento e a promoção de igualdade social. Nesse mesmo documento foi instituído o Conselho de Leigos. Efetivado na Cúria Romana em 1976, tinha como tarefa atualizar dos estudos científicos promovidos sobre o tema, tendo como norte a Doutrina Social da Igreja.<sup>536</sup> No primeiro decênio, o presidente foi o cardeal canadense Maurice Roy (arcebispo de Montreal entre 1947 e 81). Atuou, segundo seu perfil oficial, nos eixos da Justiça (social, do trabalho, sobre a posse de terra, internacional), Paz (guerras, situações de conflito e a atuação dos partidos políticos e dos católicos na política) e Direitos Humanos (assistência e cooperação as vítimas de violação dos direitos humanos e entidades internacionais relacionadas).<sup>537</sup>

A carta apostólica *Octagesima Adveniens*, escrita meses antes do Sínodo, dedicada ao octogésimo aniversário da *Rerum Novarum*, conclamou que “Caberá, depois, também ao próximo Sínodo de Bispos, estudar, ele próprio, mais em pormenor e

---

<sup>534</sup> Os relatores gerais escolhidos foram os cardeais Joseph Höffner (Arcebispo de Colônia – Alemanha), Vicente Enrique y Tarancón (Arcebispo de di Toledo - Espanha) e Vicente Enrique y Tarancón (Arcebispo de di Toledo - Espanha). O secretário geral foi Władisław Rubin, bispo de Serta (Vaticano), cargo que ocupou desde a I Assembleia Geral ordinária de 1967 até a IV Assembleia Geral Ordinária de 1977.

<sup>535</sup> Originalmente Comissão, foi mudada pelo Papa João Paulo II para a nomenclatura atual em 1988.

<sup>536</sup> PAULO VI. *Motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam*- Vengono istituiti il «Consiglio dei Laici» e la Pontificia Commissione di studio «Giustizia e Pace». 6 de janeiro de 1967. s./p. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu-proprio\\_19670106\\_catholicam-christi-ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19670106_catholicam-christi-ecclesiam.html)>>. Acessado em 07/03/2017. O documento cita como finalidade: “(...) promuovere da un lato il progresso dei paesi poveri e incoraggiare la giustizia sociale tra le nazioni sottosviluppate e lavorare esse medesime per il proprio sviluppo.”

<sup>537</sup> PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ. Pontificio consejo Justicia y Paz (perfil). Campos de Accion. Disponível em: <<[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_pro\\_20011004\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_pro_20011004_sp.html)>>. Acessado em 07/03/2017.

aprofundar a missão da Igreja, diante das graves questões que a justiça no mundo levanta em nossos tempos.”<sup>538</sup>, demonstrando expectativas em relação ao Sínodo no contexto da Igreja dos anos 1970.

Justiça também foi o tema que abriu o texto das comissões nas *Conclusões de Medellín*. Entretanto, assim como ocorreu na Conferência latino-americana, elencar um tópico de discussão “progressista” não pressupõe que as considerações relativas ao mesmo também o sejam. Pelo contrário, no “vácuo” de enunciação da Igreja sobre o tema, semeou-se um conteúdo que assimilou parte das demandas e lutas sociopolíticas. As conclusões sinodais reportaram-se a uma “consciência nova” que “(...) sacode contra a resignação ao fatalismo e os impele [os povos] a procurar a sua *libertação* e a assumir a responsabilidade do seu destino.”<sup>539</sup> Todavia, a constatação dessa mudança foi revestida de ponderações conservadoras, canalizando a questão para um viés contrário ao *crescendum* de sua práxis junto aos movimentos sociais. Os bispos sinodais criticaram o subdesenvolvimento, mas falaram de um “direito ao desenvolvimento”<sup>540</sup>, muito alinhado às conclusões da reunião do CELAM em Mar del Plata (1966), afastando-se das linhas mais radicais de Medellín que defendia uma mudança de estruturas. Essa postura se adensou no apoio à ONU e aos Direitos Humanos, vistos como uma forma de ação internacional no combate as desigualdades.

O termo Libertação, só nos seis parágrafos da Introdução do documento papal, apareceu quatro vezes, ressoando as fortes afirmações esboçadas, em Medellín. O Sínodo de 1971 reforçou a Libertação Espiritual, que o Evangelho propõe como prioritário ao âmbito pessoal e das suas consequências na vida social<sup>541</sup>, sendo o cristão regrado pela liberdade interior, o chamamento de sua natureza à conversão do coração, configurando o que foi nomeado de “autêntica libertação”.<sup>542</sup>

O Sínodo de 1974 ocorreu entre 27 de setembro e 26 de outubro e teve como temática *A evangelização no mundo moderno*. Os debates sinodais fundamentaram a

---

<sup>538</sup> PAULO VI. *Octagesima Adveniens – por ocasião do 80º aniversário da encíclica Rerum Novarum*. Disponível em: < [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html) >. Acessado em: 17/03/2017. Parágrafo 6.

<sup>539</sup> PAULO VI. Op. Cit. s./p. Introdução. Grifo nosso.

<sup>540</sup> O documento citou uma “libertação mediante o desenvolvimento”. Parte I – A Justiça e a sociedade mundial, tópico “Direitos ao Desenvolvimento”.

<sup>541</sup> PAULO VI. Op. Cit. s./p. Introdução.

<sup>542</sup> PAULO VI. Op. Cit. s./p. Parte II – o Anúncio do Evangelho e a missão da Igreja, tópico “A Justiça salvífica de Deus através de Cristo.”

exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, do Papa Paulo VI, publicado no ano seguinte. O sínodo foi presidido pelos cardeais Franz König (arcebispo de Viena - Áustria), Juan Landázuri Ricketts (arcebispo de Lima - Peru) e Paul Zoungana (arcebispo de Ougadougou – Burkina Faso). Entre os relatores gerais, cabe destacar a presença do futuro Papa João Paulo II, Karol Wojtyła, arcebispo da Cracóvia (Polônia), e o bispo de Mar del Plata (Argentina) Eduardo Pirônio, que presidiu o CELAM de 1972 até sua morte em 1975. No total, 209 sacerdotes integraram o evento. A composição dos membros do Sínodo, não só o de 1974, espelhou a tentativa de se constituir um fórum universal, que privilegiaria sacerdotes com experiência pastoral e boa formação teológica de diferentes partes do mundo.<sup>543</sup> O Sínodo de 1974 teve uma relevante participação de bispos latino-americanos e africanos.

A participação e posicionamentos dos clérigos latino-americanos presentes no Sínodo de 1974 explicitou uma nítida divisão no que tange à conceituação da Libertação e o quão “perigoso” o pensamento e a práxis marxista seriam. Antoncich citou uma impressão generalizada de que, em comparação com Medellín, a forma como o Sínodo abordou o tema da Libertação foi um “retrocesso”.<sup>544</sup> Corroboramos essa opinião, mas certas considerações devem ser feitas a respeito dessa constatação. A natureza e o momento de cada evento implicam em limites e contornos específicos. O fato de Medellín ter precedido o Sínodo pode induzir à leitura de que haveria uma obrigatoriedade dos bispos em assumir integralmente os compromissos assumidos na Conferência de 1968, mas essa leitura acaba por suavizar as intensas disputas deflagradas no interior na Assembleia de Medellín, no CELAM e na Igreja como um todo. Também corre o risco de aderir ao discurso de homogeneidade e unidade do magistério, visto que deveria haver uma linearidade dos documentos e ações da Igreja Católica. Preferimos ler as expressões do Sínodo, inclusive a encíclica *Evangelii Nuntiandi*, como o acirramento das posições eclesásticas e uma forma de leitura crítica dos posicionamentos de Medellín – além daqueles que poderiam ser cancelados a partir do documento. As falas dos bispos no Sínodo, e também no documento *Liberación: diálogos en el CELAM* (que será abordado adiante), mostram uma disputa

---

<sup>543</sup> Os demais relatores gerais da III Assembleia Geral Ordinária de 1974 foram: Joseph Cordeiro, arcebispo de Carachi (Paquistão), Roger Etchegaray, arcebispo de Marselha (França), James D.Sangu, bispo de Mbeya (Tanzânia) e Joseph Bernardin, bispo de Cincinnati (Estados Unidos).

<sup>544</sup> ANTONCICH, Ricardo. *El tema de la liberación en Medellín y el Sinodo de 1974*. Cuadernos de Documentación. Lima: Comision episcopal de accion social, ? p. 6.

pelas palavras de Medellín, seu sentido para a ação da Igreja. Alguns aspectos estavam consolidados, como a denúncia da injustiça e que a Igreja não deveria ser indiferente a esse momento sociopolítico da América Latina, mas as consequências desse posicionamento, a forma como se colocar na relação com a sociedade, as concepções teológicas, o uso do Marxismo, o uso da violência, entre outras, eram questões que confrontavam os bispos do subcontinente. Portanto, insere-se na lógica delineada do *processo de afirmação eclesial*, onde um documento remonta a outro, mas não obedecendo a um encadeamento evolutivo e magisterial unificado, e sim inserindo-se nas disputas de afirmação de seu propósito a partir de sua natureza constitutiva e do contexto.

Parte da dinâmica de trabalho do Sínodo estrutura-se nos informes continentais, relatados por um bispo que represente sua região. A apresentação da América Latina foi encarregada a Eduardo Pirônio, um dos relatores gerais, com grande influência no episcopado argentino - além de secretário-geral durante a Conferência de Medellín, na qual exerceu um papel chave. Pirônio elencou dois pontos no Sínodo que também estiveram presentes na exortação apostólica de Paulo VI: condenação da redução da Libertação a aspectos políticos, sociais e econômicos e refutação da violência como forma de mudança social.

Julgo que uma condenação à “tentação do uso da violência”, feita pelos bispos, não poderia vir desacompanhada de uma menção, mesmo que superficial, do contexto latino-americano. Nos anos 1970, várias ditaduras estavam instaladas no subcontinente e, além de não ter sido denunciada a violência com a qual esses governos aparelhavam suas administrações de forma corriqueira e desumana, não foi admitindo o entendimento da violência como uma forma de resistência pelos grupos reprimidos pelo regime. Essa contraposição foi mais admitida nas *Conclusões de Medellín*, ao referir-se à violência institucionalizada.

Ao dissertar sobre *Espírito Santo, Igreja particular e Libertación cristiana*, Pirônio se posicionou na linha de *Medellín*, afirmando o caráter dialético da Libertação, mas reforçando que não há um viés prioritariamente materialista nessa concepção, “(...) Cuando los padres de latinomérica hablamos de liberación, no es nuestra intención

hablar exclusiva ni principalmente de liberación material. Hablamos de liberación plena e total...”.<sup>545</sup>

De forma geral, os bispos brasileiros tiveram uma postura progressista no Sínodo, assim como nas conferências de Medellín e Puebla. Paulo Evaristo Arns, cardeal arcebispo de São Paulo com papel de destaque no desenvolvimento da Igreja popular e na oposição à ditadura, falou em favor da perspectiva de uma conversão coletiva, visto que a Igreja não poderia se preocupar somente com a alma de cada indivíduo, insistindo na necessidade de Libertação também no plano terreno: “Hay que insistir también em la conversión como exigencia para el cambio de las estructuras injustas y pecaminosas de la sociedad.”<sup>546</sup> Arns salientou que a busca por ideologias, como a marxista, se dava justamente porque as respostas dessas ideologias à salvação provinham de uma análise estrutural e coletiva.

O Cardeal primaz do Brasil, Brandão Vilela, presidente do CELAM entre 1966 e 72 (durante Medellín), afirmou que a dicotomia entre uma libertação de estruturas ou pessoal era falsa, importante seria libertar o homem, a partir disso o espiritual e as estruturas poderiam ser melhorados. Ressaltou que o homem deve objetivar a missão salvífica da Libertação também deve levar em conta o meio no qual esse homem está inserido, e que uma conversão destinada somente ao indivíduo cairia no erro diagnosticado por Arns.

Outro brasileiro, mais conservador, o cardeal arcebispo de Porto Alegre Alfred V. Scherer, ao abordar o “Recto sentido de la ‘liberación’” afirmou que “(...) el amor de Dios, predicado por el cristianismo, lleva por su propia naturaleza a luchar contra el hambre, la miseria y la injusticia.”<sup>547</sup> Scherer fez a ressalva importante que a Igreja não dispunha dos meios adequados para promover as mudanças necessárias, e essa função caberia ao Estado. Mas nos parece contraditório não apontar a necessidade de intervir junto ao Estado, por meio da sociedade, pelas mudanças necessárias à “promoción humana”.

---

<sup>545</sup>PIRONIO, Eduardo. Espíritu Santo, Iglesia particular e Liberación cristiana. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (org.). *Evangelización – desafío de la Iglesia*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1974 (?). p. 351.

<sup>546</sup> ARNS, Paulo Evaristo. *El acto de la conversión y la liberación humana*. In: Op. Cit. p. 388.

<sup>547</sup> SCHERER, Alfred V. *Recto sentido de la “liberación”*. In: Op. Cit. p. 389.

O cardeal colombiano Afonso López Trujillo citou Medellín, destacando que “La situación de injusticia se interpreta no como una concatenación determinista, sino como pecado.”<sup>548</sup>. Entretanto, criticou o que uma ideia de “acción libertadora” significava para alguns setores da Igreja Católica, afirmando que a teologia da libertação deveria se precedida de uma libertação da teologia, pois era fundamental “hacer el esfuerzo por despojar la teología de estos ingredientes espúreos.”<sup>549</sup>

O bispo peruano Germán Schmitz apregoou que, embora o uso do conceito de Libertação fosse importante para precisar o compromisso que a Igreja assume com as realidades oprimidas da América Latina, o Marxismo deveria ser condenado. A ideologização da fé levaria a sua instrumentalização enquanto leitura da realidade, sendo a verdade da revelação um valor maior que as ideologias. Contudo, Schmitz teceu importante crítica ao descompasso com o qual setores conservadores da Igreja condenavam o Marxismo para fortalecer outro sistema, rechaçado desde o começo da Doutrina Social da Igreja, o Capitalismo.

O bispo peruano também apregoou que o termo Libertação deveria estar presente na práxis da Evangelização, não tomando-o como uma consequência da salvação, mas como forma integrante do plano salvífico de Deus. Essa perspectiva também refutou o termo “promoção humana”, que alguns sacerdotes mais conservadores adotavam.

(...) promoción humana se puede malentender un desarrollismo sin llegar a tocar necesariamente el núcleo de la dignidad de la persona humana; mientras que “liberación” se entiende más claramente en el sentido de “ser más”, es decir, del derecho de “ser hombre” y de participar como agente consciente y libre en el proceso de la historia; además, porque liberación expresa más explícitamente el valor evangélico de la libertad...<sup>550</sup>

Essa passagem é significativa da representatividade que os bispos latino-americanos tiveram no Sínodo e como, após Medellín, o conceito de Libertação assumia uma centralidade no debate teológico, sendo considerado um postulado do projeto salvífico, não uma etapa adjacente da missão cristã. Schmitz desvinculou essa concepção de Libertação de pressupostos desenvolvimentistas, linha de pensamento que

---

<sup>548</sup> TRUJILLO, Afonso López. Salvación y liberación integral. In: Op. Cit. p. 353.

<sup>549</sup> Ibid. p. 355.

<sup>550</sup> Ibid. p. 440.

grande parte da Igreja latino-americana encampou após a Segunda Guerra Mundial como instrumental teórico na atuação sociopolítica da Igreja.

Ao final do Sínodo, os participantes do encontro emitiram uma *Declaración Final de los padres conciliares sobre la evangelización*. O texto, de um caráter genérico, dissertou pouco sobre Evangelização – no seu sentido pastoral, enfatizando um discurso mais conciliatório e de comunhão com Deus. Todavia, fez considerações breves sobre o conceito de Libertação, na linha defendida em Medellín, mas com um acento mais conservador. Essa Libertação, qualificada como plena e colocada ao mesmo nível da salvação, poderia estar no corolário da ação da Igreja, para “eliminar las consecuencias sociales del pecado, que se traducen en estructuras sociales y políticas injustas.”<sup>551</sup>

Na Alocução do Papa, proferido ao final dos trabalhos da Assembleia sinodal, orientação que se desdobrou no documento *Evangelii Nuntiandi*, Paulo VI proclamou a especificidade da Libertação cristã, atento aos desígnios do Evangelho, numa condenação implícita à Teologia da Libertação. Sobre a vinculação da Libertação como um projeto puramente sociopolítico, Libânio ponderou que esse era o postulado da Teologia da Libertação, a busca da originalidade evangélica, “Se ela fosse simplesmente uma política ou estratégia de libertação, não lhe custaria tanto esforço de reflexão, pois bastar-lhe-ia buscar alhures, nas ciências políticas, todo o material de sua reflexão.”<sup>552</sup>, repelindo a condenação, muitas vezes repetida ao longo do Sínodo e nos embates do período, de que a Teologia da Libertação estaria restringindo o conceito de Libertação à aspectos mundanos.

Dessa forma, ainda que apontemos a importância da reflexão teológica latino-americana mais progressista, ela exerceu pouca influência na Doutrina Social da Igreja, que estava em um processo de inflexão, conforme veremos na análise da *Evangelii Nuntiandi*. Assim, devemos relativizar que os Sínodos de 1971 e 1974 propiciaram que a Igreja latino-americana “(...) desse sua contribuição original à comunhão católica universal”<sup>553</sup>. Nos anos 1970, os bispos latino-americanos ainda tinham uma representação diminuta, não só no debate teológico, mas também numa dimensão

---

<sup>551</sup> DECLARACIÓN FINAL DE LOS PADRES CONCILIARES SOBRE LA EVANGELIZACIÓN. In: Op. Cit. p. 33.

<sup>552</sup> LIBÂNIO, João Batista. Op. Cit. p. 123.

<sup>553</sup> DECLARACIÓN FINAL DE LOS PADRES CONCILIARES SOBRE LA EVANGELIZACIÓN. In: Op. Cit. p. 28.



quantitativa, se considerarmos o tamanho da Igreja no subcontinente. Particularmente no Sínodo de 1974, 25% dos presentes eram latino-americanos, uma exceção, ainda mais levando em conta que a proporção de latino-americanos escolhidos para compor o colégio cardinalício esteve entre 11 e 13% no período de 1967 a 1975<sup>554</sup>. Uma desproporção, considerando que os latino-americanos representavam 38,4% dos católicos em 1975.<sup>555</sup>

#### IV. 4. Renúncia e Cruz: *Evangelii Nuntiandi*

A exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi* – *Sobre a evangelização no mundo contemporâneo* foi publicada em dezembro de 1975, como desdobramento do Sínodo de 1974, convocado sob a mesma temática. O documento contém uma introdução, sete capítulos e uma conclusão. Ao longo de quinze anos de pontificado (1963 – 1978), Paulo VI publicou sete encíclicas (a exemplo da *Populorum Progressio* examinada no capítulo II) e 12 exortações apostólicas, sendo *Evangelii Nuntiandi* a última.

O conceito de Libertação, que teve papel central no tópico sobre *O conteúdo da evangelização*, foi uma questão suscitada pelos bispos do terceiro-mundo presentes no Sínodo, conforme afirmou Paulo VI. Ao dissertar sobre o “anúncio da salvação libertadora”, o Papa o vinculou diretamente a Cristo e afirmou que a Libertação era, acima de tudo, do pecado e do “maligno”, uma Libertação Espiritual. A dimensão terrena da Libertação deveria ser perseguida *pacientemente*, no decorrer da História. A forma como a Igreja pediu que os homens perseguissem a Libertação parece irônica, considerando o contexto sociopolítico latino-americano dos anos 1970. A exortação anunciou que o Reino da Salvação deve ser conquistado pelo “trabalho e sofrimento”, pela “renúncia e pela cruz”<sup>556</sup>. Essa mensagem resplandece particularmente

---

<sup>554</sup> DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.1. De Medellín a Sucre – 1968 - 1972*. São Paulo: Loyola, 1981. p. 57.

<sup>555</sup> Devemos levar em conta que o percentual de cardeais é próximo ao número de sacerdotes que a América Latina representava no mundo (11%), mas o colégio cardinalício é um importante órgão de prestígio e não necessariamente segue essa regra de proporção.

<sup>556</sup> PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi – Sobre a evangelização no mundo*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)>>. Acessado em 26/05/2016. s./p. Parágrafo 9.

conservadora e ominosa, demarcando um ponto de inflexão na Igreja, disso deriva a importância da *Evangelii Nuntiandi* nesse contexto.

A encíclica foi publicada em 1975, portanto após o influxo de constituição da Conferência de Medellín e da recepção vultosa das suas *Considerações*, abrindo caminho para a Conferência de Puebla e o recrudescimento dos conservadores, que puderam se referendar na mensagem emanada pelo maior representante da Igreja. O reavivamento de uma mensagem de resignação operou como uma inversão na leitura dos “sinais do tempo”, e um apelo ao dogma como forma de justificar um caráter acalentador da opressão – sob as mais diversas formas.

No capítulo III, *O conteúdo da evangelização*, a posição inicial foi atenuada pela consideração de outras demandas e posições. A Libertação no plano terreno foi apresentada como uma demanda dos bispos do terceiro mundo, o que, como pudemos observar no tópico sobre o Sínodo de 1974, procede. Entretanto, ao longo do documento, o Papa se preocupou mais em hierarquizar a Libertação no que ele julgou o plano mais importante, o espiritual, para depois a Igreja atentar-se ao temporal, sem que se corresse o risco de politização do clero e da palavra. Segundo a exortação: “(...) toda libertação temporal, toda a libertação política (...) encerra em si mesma o germen da sua própria negação e desvia-se do ideal que se propõe. (...) ainda as melhores estruturas, ou os sistemas melhores idealizados depressa se tornam desumanos, se as tendências inumanas do coração do homem não se acharem purificadas.”<sup>557</sup>

A primazia da Libertação Espiritual já vinha sido suscitada na carta apostólica *Octagesima Adveniens*, de 1971. Rejeitando as ideologias, ao longo do documento Paulo VI advertiu que o homem estava enclausurado em erros e perdido, numa retórica que pautava o aprisionamento da humanidade. Nessa conjuntura, afirmou que a ideia de Progresso que o cristão deve encontrar, é o escatológico da morte: “A morte de Cristo e a sua ressurreição e o do Espírito do Senhor, ajudam o homem a situar a sua própria liberdade criadora e reconhecida, na verdade de todo o progresso e na esperança que não ilude.”<sup>558</sup>, em outra passagem: “para o cristão é perdendo-se em Deus que o liberta, que o homem encontra uma verdadeira liberdade, renovada na morte e ressurreição do

---

<sup>557</sup> Ibid. s./p. Parágrafo 36.

<sup>558</sup> PAULO VI. *Carta Apostólica Octagesima Adveniens*. A ambiguidade do progresso. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html). Acessado em 17/07/2017. s/p.

Senhor.”<sup>559</sup> Portanto, seria a morte o rebento final, e único verdadeiro, da liberdade humana, assumindo, concomitantemente, o intento inexecutável, mas imprescindível, da Libertação na dimensão humana da finitude.

O que podemos observar é que a temática da Libertação não poderia mais ser negligenciada, ou tratada como a simples resposta a uma especificidade regional. A Libertação, enquanto projeto teológico e político, buscou uma universalidade que demandou atenção e esforço da Igreja para enquadrá-la na sua vertente de trato político-social, a Doutrina Social da Igreja. O apelo feito por Paulo VI visava canalizar essa insatisfação numa perspectiva que não anula a importância da resolução dos problemas terrenos, mas subverte sua natureza na perspectiva escatológica e espiritualizada da realidade do mundo.

Após sua publicação, Leonardo Boff considerou que a exortação buscou relacionar o político com o religioso, citando trechos da encíclica em que o Papa mostrou que a questão temporal deve ser considerada no processo de Evangelização<sup>560</sup>. Consideramos essa postura incompleta, pois, em seu conjunto, acreditamos que a *Evangelii Nuntiandi* começou anunciando uma mensagem de resignação, para depois mostrar a pertinência das questões político-sociais, entretanto subvertidas ao espiritual. Boff, ainda membro do magistério da Igreja nos anos 1970, não poderia se posicionar frontalmente contrário ao posicionamento papal. Assim, apropriou-se de parte do documento para justificar seu argumento. Saranyana inverteu essa interpretação ao considerar o texto papal como uma advertência aos teólogos da libertação<sup>561</sup>, visto que em 1975 ocorrem momentos culminantes na primeira fase da Teologia da Libertação, como o Encontro Latino-americano de Teologia, realizado na Cidade do México em 1975 e a publicação de *Liberación de la Teología*, do uruguaio Juan Luis Segundo.

Na perspectiva assumida na pesquisa, é relevante atentar que o mesmo Papa que escreveu essas linhas rígidas ao engajamento do clero e da “politização” da atividade da Igreja, redigiu a encíclica *Populorum Progresso* (1967) que deu grande impulso à Igreja

---

<sup>559</sup> PAULO VI. *Carta Apostólica Octagesima Adveniens*. Compartilha das responsabilidades. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html). Acessado em 17/07/2017. s/p.

<sup>560</sup> BOFF, Leonardo. A libertação em Puebla. In: BOFF, L. (et al) *Puebla, análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 38 – 39.

<sup>561</sup> SARANYANA, Josep-Igansi. La recepción de “Medellín” em la historiografía colombiana. *AIHg*, n. 14, 2005. p. 184.

popular, principalmente na América Latina. Talvez a dimensão da abertura da Doutrina Social da Igreja, promovida após o Concílio Vaticano II, tenha ido longe demais e, menos de uma década depois, e com o respaldo de parte do episcopado latino-americano alarmado pelo “perigo vermelho”, Paulo VI estreitou o horizonte de expectativa dos membros da Igreja popular. É sobre esse cenário nebuloso que irá ocorrer, poucos anos depois, a Conferência de Puebla, já sob o pontificado de um papa mais conservador e carismático, João Paulo II, na qual a recepção e apropriação da exortação *Evangelii Nuntiandi* exerceu um elemento fundamental no encadeamento de sua dinâmica e sistematização.

Na década de 1970 também pode ser apontada como um período de inflexão do próspero período após o fim da Segunda Guerra Mundial, comumente denominado Anos Dourados. A crise econômica de 1973, desestabilização dos regimes Socialistas Reais nos anos 1980 e as revoluções no terceiro mundo caracterizariam o que Hobsbawm classificou de “Desmoronamento” <sup>562</sup>. Não deixa de ser interessante o paralelo com o processo que abordamos aqui: Os sínodos de 1971 e 74, os novos documentos da Doutrina Social da Igreja, e as novas diretrizes do CELAM, num ambiente de acirramento do debate, demarcam uma leitura crítica do período anterior que podemos situar como pós-Concílio Vaticano II, que teve na Conferência de Medellín sua grande expressão na igreja latino-americana.

A análise dos Sínodos e das publicações oficiais demonstra mais do que simplesmente um termômetro da situação ou, se assumíssemos os perigos de uma visão teológica da investigação histórica, o desdobramento de Medellín ou o apontamento de Puebla. Buscamos deferir dessas demarcações na História da Igreja sua dinâmica e força própria, caracterizando e dando espaço para o debate que transcorreu, de forma intensa, entre as Conferências Episcopais de Medellín e Puebla – manifestando-se, inclusive, nelas. Dessa maneira, a articulação com os caminhos da afirmação do

---

<sup>562</sup> HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos – O breve século XX (1914 – 1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. O breve século XX de Eric Hobsbawm (*Era dos Extremos*) divide-se em três partes. Primeiro a *Era das Catástrofes*, até a Segunda Guerra Mundial, depois a *Era de Ouro*, depois da II Guerra até a crise do começo dos anos 1970 e, por último, *O Desmoronamento*, dos anos 1970 até início dos 1990. Dessa forma, após a vitória dos Aliados em 1945, houve um melhoramento da condição social de grande parte da população, com crescimento econômico expressivo entre a rendição fascista até a crise de 1973 que para Hobsbawm e uma linha historiográfica, poderiam ser nomeando como uma época de Ouro, os “Anos Dourados” – sendo essa mesma caracterização de progresso relativizada pelo período seguinte.

pensamento político e teológico latino-americano, nos parece fundamental para melhor compreender como operaram as ressignificações do conceito, e para que fiquem plasmadas pelas balizas consolidadas de Medellín e Puebla, que remontam a um universo de sentidos próprios. Trataremos agora mais de perto da Igreja latino-americana.

#### **IV. 5. *Liberación – diálogos en el CELAM***

O CELAM realizou na sua sede em Bogotá, Colômbia, entre os dias 19 e 24 de novembro de 1973, um encontro sobre o conceito de Libertação, convocando teólogos e bispos para dissertar sobre a temática. O encontro resultou na publicação *Liberación: diálogos en el CELAM*, impresso na Colômbia em 1974. A publicação é dividida em 4 partes, composta pelas aloções dos clérigos latino-americanos. Entretanto, iremos dissertar apenas sobre três falas, que consideramos sistematizar e exemplificar as principais correntes do pensamento teológico latino-americano. As falas também suscitam debates complementares, que serão considerados na sua problematização.

O argentino Eduardo Pirônio, que abriu o Encontro, era presidente do CELAM na época, e fez apreciações muito próximas às *Conclusões de Medellín* e do que definimos como Libertação Dialética, não por acaso sendo apontado como um dos mentores da Conferência. Exortou a dimensão de comunhão e conversão da Libertação, isso é, a conversão pessoal e social e a comunhão com Deus e os Homens - operando numa lógica dialética. Essa perspectiva abraçou a dimensão política da missão da Igreja, como parte de sua atuação no mundo. A política aparece não como um elemento que negaria os termos da dialética libertadora, ou o lugar de refúgio de um discurso e práxis esvaziado de espiritualidade, mas como o compromisso da missão salvífica em sua totalidade.

Na linha das *Conclusões de Medellín*, Pirônio apregou a tomada do curso da História pelas mãos humanas, considerando que “La liberación verdadera, la plena, forma la trama central de toda la historia de la salvación...”<sup>563</sup> Pirônio abordou uma figura praticamente ausente nas *Conclusões de Medellín*, poderíamos até forçar dizer, ausente quase por completo da reflexão teológica dos progressistas latino-americanos

---

<sup>563</sup> PIRONIO, Eduardo. Sentido, caminos y espiritualidad de la liberacion. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberacion: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974. p. 20.

nesse período. Maria, no texto de Pirônio, aparece qualificada como a “la totalmente liberada o redimida” num sentido transcendental, assumindo uma conotação espiritualista, como síntese da contemplação, doação, superação das dificuldades, esperança, etc.<sup>564</sup>

A caracterização da figura de Maria contrastou fortemente com a de Jesus, tomado, recorrentemente, inclusive nos textos das Conferências de 1968 e 1979, como o libertador, aquele que promove uma ação libertadora, um personagem ativo, de liderança, admiração. Aqui contrapõe-se dois modelos de devoção, que nos instiga a pensar no universo simbólico sagrado do feminino e do masculino, levando em conta o contexto em que tais categorias são mobilizadas, entre os anos 1960 e 1980.

A configuração política de uma Nossa Senhora indulgente, mais do que uma não adesão ao discurso feminista que brotava no período – inclusive dentro da Igreja, levando ao desenvolvimento de uma Teologia da Libertação Feminista, deixou imanente uma imagem santificada e idealizada de mulher, bem diferente daquele associado à outra figura bíblica feminina de grande importância, Maria Madalena. A politização benevolente e passiva da figura feminina, reservando a ela os aspectos espirituais, é uma clara fronteira do discurso da Libertação, na medida em que joga sombras sobre a questão de gênero e resguarda ao feminino um sentido desprovido da dialética e assinalado pelo próprio Pirônio em seu texto, entre o temporal e o espiritual, o social e o pessoal. Cabe-nos, nesse ponto, fazer uma ponderação, sobre o contexto de produção desse discurso.

A historiadora Stella Maris Scatena Franco salientou que, nas décadas 1960 e 70, a História das mulheres e a própria teoria feminista, passaram a combater a visão patriarcal e de domínio masculino, dando voz a um discurso que abordou uma “essência feminina”, vinculada a uma questão intrínseca da mulher, como forma de combater a opressão. Essa “essencialização”, entretanto, resguardou o paradoxo de vincular-se a discursos de dominação, visto que a especificidade feminina também era usada como justificativa para formas de dominação masculina.<sup>565</sup> Nesse sentido, é ilustrativo a forma como a carta apostólica *Octagesima Adveniens* de Paulo VI (1971) tratou do

---

<sup>564</sup> Ibid. p. 25.

<sup>565</sup> FRANCO, Stella Maris Scatena. Gênero em debate: problemas metodológicos e perspectivas historiográficas. In: VILLAÇA, Mariana M.; PRADO, Maria Ligia Coelho. (Org.). *História das Américas: fontes e abordagens historiográficas*. São Paulo: Humanitas; Capes, 2015. p. 37.

“lugar da mulher”, recorrendo a um “estatuto da mulher”, “papel específico” desempenhado no “coração do lar” e na sociedade, não podendo ser desvirtuado por uma “falsa igualdade”, uma vez que o próprio Criador teria estabelecido tais distinções.<sup>566</sup> A marginalização política e social promovida pela Igreja desde a instituição de seu magistério hierárquico em relação à mulher, ainda permeia a esfera discursiva e constitutiva do pensamento e práxis teológica, crítica que se estende aos círculos progressistas. O conceito de Libertação, conforme exposto, reforçou uma atribuição histórica resguardada à mulher, e os silêncios, um impedimento ao debate da condição feminina.

Após essa primeira parte com a introdução do presidente do CELAM, o argentino Eduardo Pirônio, seguimos com a breve exposição do debate travado na segunda parte, oportunamente chamado *Discrepâncias*. Nela, confrontaram-se o “fundador” da Teologia da Libertação, o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez e o grande expoente hierárquico da Igreja latino-americana da linha conservadora, o bispo colombiano Alfonso López Trujillo. A tensão entre os dois surgiu, fundamentalmente, em função do papel do “político” no pensamento teológico e na própria Igreja.

Trujillo negou que a luta por justiça, conforme exposto nas *Conclusões de Medellín*, tivesse relação com a luta de classes. Criticou a expansão do universo do Político, citando inclusive uma passagem de *Teologia de La Liberación*, de Gustavo Gutiérrez, e *Desafio, Opressão e Libertação*, de Hugo Assmann, como exemplos de católicos que se deixaram levar pela explicação da proeminência política.<sup>567</sup> Numa tentativa de desqualificar a autenticidade e validade do pensamento teológico progressista latino-americano nos anos 1960 e 1970, apontou o que seriam as raízes forâneas dessa vertente teórica, citando a influência do livro de Julio Girardi, *Cristianismo y lucha de clases*, assim como Paul Blanquart. Dessa forma, Trujillo considerou que “nos parece que la originalidad es en exceso controvertible y que la real importación que se combinó en una nueva amalgama no es producto vernáculo ni

---

<sup>566</sup> PAULO VI. *Carta Apostólica Octagesima Adveniens*. O lugar da mulher. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html). Acessado em 17/07/2017. s/p.

<sup>567</sup> TRUJILLO, Alfonso López. Las teologías de la liberación en América Latina. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberación: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974. p. 37 – 42.

característico de nuestra reflexión teológica.”<sup>568</sup> Podemos observar que a exposição de Alfonso L. Trujillo retomou uma prerrogativa superada pela História das Ideias, conforme exposto no subcapítulo IV.1. A busca pelo suposto não-lugar do pensamento teológico na América Latina, pela sua suposta falta de organicidade, desconsiderava as apropriações feitas em um diálogo empreendido com outros espaços de produção e debate das ideias.

A sujeição da autenticidade da Teologia da Libertação a um pretensão original estrangeiro ressoa como o velho canto saudosista da inferioridade assimilada por parte da intelectualidade latino-americana. Voltar os olhos para o outro lado do Atlântico, estabelecendo os parâmetros e elementos adequados para se incorrer numa teologia *stricto sensu*, como faz Trujillo, visava desarticular as premissas de um pensamento, que buscava o diálogo com seu contexto.

Numa espécie de resposta de Gutierréz a Trujillo, o peruano escreveu um texto marcado pela forte insistência na necessidade de encarnar no plano terrestre o Evangelho, insistindo que a salvação tem uma dimensão impreterivelmente política, e negar isso seria continuar privando os pobres da Palavra. O sacerdote afirmou que “(...) un pretendido apoliticismo no puede ya encubrir una realidad evidente...”<sup>569</sup> Um grau de maturidade política poderia garantir uma compreensão política do Evangelho, para que não se incorresse no risco de reduzi-la ao assistencialismo, como foi apregoada durante grande parte da História da Igreja.<sup>570</sup>

Ao final da exposição, havia ainda a transcrição das perguntas feitas pelos participantes durante o Encontro em Bogotá. O sacerdote progressista mexicano Samuel Ruiz, muito conhecido por sua atuação na diocese de São Cristóbal de las Casas, e o ítalo-argentino Antonio Quarrancino (futuro Arcebispo de Buenos Aires entre 1990 e 1998) questionaram Trujillo e Gutierrez sobre o papel da luta de classes nas suas respectivas reflexões. Gutierréz considerou que o problema teológico não deveria negar ou afirmar a luta de classes, pois esse seria um debate científico. Deveria sim se preocupar em como viver o conteúdo da fé se a sociedade estaria envolta na luta de

---

<sup>568</sup> Ibid. p. 44.

<sup>569</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. Praxis de liberacion, teologia y evangelizacion. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberacion: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974. p. 81.

<sup>570</sup> Ibid. p. 71.



classes, já que a fidelidade ao Evangelho passava por não escamotear a realidade.<sup>571</sup> Por sua vez, Trujillo contrariou essa prerrogativa, dissertando sobre a suposta dualidade simplista de Marx ao ter dividido a sociedade em apenas duas classes. Afirmou também que aceitar a luta de classes poderia enveredar para uma interpretação marxista, reconhecendo essa opção nos escritos dos teólogos da libertação brasileiro Hugo Assmann, no belga José Comblin e no próprio Gutiérrez que “denotan una simpatía especial por el conflicto”<sup>572</sup>.

Trujillo não sugeriu uma nova forma de analisar ou sanar os conflitos. Assume uma Libertação sem conflitos e a-histórica. Essas duas correntes antagônicas do pensamento teológico latino-americano, mas não foram as únicas. No interior do CELAM, a maioria do episcopado assumiu uma postura centrista, oscilando entre cada lado de acordo com prerrogativas contextuais, conforme pudemos analisar na Conferência de Medellín.

\*

Após o documento progressista de Medellín, em 1968, o CELAM viveu um acirramento de posições dentro da organização. O texto *El contexto de Puebla*, elaborado pelo instituto colombiano Cinep (Centro de Investigación y Educación Popular), citou uma crescente oposição à linha mais comprometida com a Libertação e a utilização da análise marxista entre 1972 e 78.<sup>573</sup> Nesse contexto, houve o rescrudescimento e organização de grupos sacerdotais e leigos conservadores, como a *Opus Dei* (fundada em 1928 em Madri por Josemaria Escrivá), *Legionários de Cristo* (fundado na Cidade do México em 1941, pelo polêmico Marciel Maciel – posteriormente condenado por abusos sexuais) e o *Solidatium Christianae Vitae* (fundado em Lima, 1971, por Luis Fernando Figari – também condenado por abusos sexuais), buscando “resgatar” a Igreja dos grupos progressistas, atuando junto às elites latino-americanas, legitimando a iniciativa empresarial e pautados por uma agenda política, teológica e moralmente conservadora. “Las dictaduras que asolaran America

---

<sup>571</sup> GUTIÉRREZ, Gustavo. Diálogos. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberacion: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974. p. 92-94.

<sup>572</sup> TRUJILLO, Alfonso López. Diálogos. In: Op Cit. p. 94.

<sup>573</sup> CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN (CINEP). *El Contexto de Puebla* (CADELC – Cuadernos de estudio). Bogotá: CINEP, 1979. p. 32.

Latina em la decada de 1970 se sintieron acompañadas y legitimadas por estos actores católicos.”<sup>574</sup>

O marco decisivo na reorientação do Conselho episcopal foi a Assembleia de Sucre, em 1972. Na Assembleia realizada em São Paulo, em 1969, deliberou-se que o CELAM passaria a ser composto também pelos presidentes de cada Conferência nacional, além dos delegados que já eram integrantes, mais o aparato burocrático-administrativo do CELAM (departamentos, comitê econômico, secretariado geral, presidência)<sup>575</sup>, aumentando o número de delegados de 22 para 58 em cada assembleia. Nesse contexto, figuras conservadoras passaram a compor o CELAM, como o cardeal Aníbal Muñoz Duque (Colômbia), Adolfo Servando Tortolo (Argentina), Pablo Muñoz Vega (Equador), Luis Aponte Martínez (Porto Rico), Ernesto Corripio Ahumada (México), entre outros.

Na Assembleia de Sucre também foi eleita uma nova direção do órgão que empreendeu uma reorganização da sua estrutura, com Eduardo Pirônio (perfil moderado) na presidência e Afonso López Trujillo na secretaria-geral.<sup>576</sup> Coblin afirmou que nessa Assembleia houve um golpe, com uma eleição forjada. “(...) a Santa Sé obrigou os bispos a votar em seus candidatos (...) na prática ele [Trujillo] foi o ditador do CELAM entre 1972 e 1983. Suprimiu todos os órgãos e todo o pessoal anterior do CELAM e fez da instituição uma máquina de poder pessoal.”<sup>577</sup>. Segundo o autor, o Conselho passou a ser presidido “na ausência de escrúpulos”, de forma autoritária e com a mesma sede de poder dos ditadores militares.

Trujillo, ao longo dos anos 1970<sup>578</sup> se tornou o principal opositor da Teologia da Libertação e defensor de uma leitura conservadora de Medellín, conforme vimos

---

<sup>574</sup> BOHOSLAVSKY, Ernesto. Op. Cit. p. 32

<sup>575</sup> Estatutos do Conselho Episcopal latino-americano. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Jan. 1970. v. 02. f. 08. p. 1013 – 1021. (pasta 02). p. 1014.

<sup>576</sup> O Secretário geral vinha se tornando uma figura cada vez mais importante dentro do CELAM. “En los Estatutos de 1969 se definió con una precisión mayor que el Secretariado General “es el órgano ejecutivo inmediato permanente del Consejo y de la Presidencia. Además, es el órgano de coordinación de los Departamentos y sus Institutos”. En la versión de 1974 se agregó incluso que coordinaba el Comité Económico y las Secciones.” ESCALANTE, Luis Fernando. *Op. Cit.* p. 148.

<sup>577</sup> COBLIN, José. A Igreja em vinte anos de luta pelos direitos humanos. In: DUSSEL, E. (org.) *Historia Liberaciones: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992. p. 616.

<sup>578</sup> Na homília de Bento XVI no funeral de Trujillo (23 de abril de 2008), sobre esse período da trajetória o cardeal colombiano, o Papa afirmou que: “Prosiguió los estudios en Roma y fue ordenado sacerdote en noviembre de 1960. Terminada su formación teológica, enseñó filosofía en

anteriormente. Além disso, pesam contra o sacerdote colombiano acusações muito sérias. O dossiê *Cardenal Alfonso Lopez Trujillo ¿ Sereis digno de la Iglesia?*, assinado pelo padre Pedro Restrepo<sup>579</sup>, apresentou acusações que o desqualificavam até para integrar o clero católico. Dividido em seis partes, esboçou um perfil do prelado, depois dissertou sobre a vinculação com os narcotraficantes (“Cuando Lopez Trujillo fue nombrado cardenal por el Papa Juan Pablo II, hubo júbilo en la máfia colombiana”<sup>580</sup>) e políticos colombianos, relações com a CIA e o grupo católico conservador Opus Dei, a tentativa de controle sobre a Conferência de Puebla e a presença no CELAM.<sup>581</sup> Restrepo se baseou em reportagem de jornais, como o *El Pais*, *Soliedariedad* e *National Catholic Report*. O dossiê concluiu que Trujillo, “el diablo disfrazado de cardenal”, teve uma carreira fulminante, explicável se considerada suas ligações escusas, na qual a “falta de fe en Dios (...) utilizaba la Iglesia para escalar el poder y satisfacer así sus ambiciones personales, hacen pensar también su maldad.”<sup>582</sup> Ainda que muitas das informações aqui elencadas não possam ser endossadas na presente pesquisa, algumas podem, como a vinculação com Vekemans, a tentativa de controle do CELAM e de Puebla, sua ascensão rápida e estratégica, a proximidade com João Paulo II e as posições conservadoras. Todavia, chama a atenção como um documento, assinada por

---

el seminario arquidiocesano, trabajando durante muchos años también al servicio de toda la Iglesia en Colombia. En 1971, el siervo de Dios Pablo VI lo nombró obispo auxiliar de Bogotá. En esos mismos años ejerció la función de presidente de la comisión doctrinal del Episcopado colombiano, y poco después fue elegido secretario general del Celam, cargo que desempeñó con reconocida competencia durante un largo período de tiempo. El mismo Papa Pablo VI, en 1978, le encomendó el cargo de coadjutor con derecho a sucesión de la arquidiócesis de Medellín, de la que más tarde llegó a ser pastor. Su profundo conocimiento de la realidad eclesial latinoamericana, madurado durante el prolongado período en que había trabajado como secretario del Celam, le mereció el nombramiento de presidente de ese importante organismo eclesial, al que dirigió sabiamente de 1979 a 1983.” BENTO XVI. Homilia de su santidad Bento XVI – funeral por el cardenal Alfonso López Trujillo. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080423\\_card-trujillo.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080423_card-trujillo.html). Acessado em: 02/05/2017.

<sup>579</sup> Não encontramos nenhum dado biográfico sobre o padre – e não excluimos a possibilidade de ser um nome fictício, visto que Trujillo tinha muitos inimigos e as acusações arroladas no dossiê são muito graves.

<sup>580</sup> RESTREPO, Pedro. *Cardenal Alfonso Lopez Trujillo ¿ Sereis digno de la Iglesia?*. Coleção Igreja na América Latina, pasta 02. CEDIC (Centro de Documentação e Informação científica) – PUC – São Paulo. p. 10.

<sup>581</sup> “Desgraciadamente, la dirección del CELAM, em estos ultimos años, há desempeñado um papel más efectivamente reaccionário, incluso de enfrentamiento a las posiciones progressistas.”. *Ibid.* p. 34.

<sup>582</sup> *Ibid.* p. 4.

um padre, possa assumir um tom bélico contra uma figura da alta hierarquia da Igreja Católica no período.

Na condução do CELAM, Trujillo dispensou teólogos e colaboradores que estavam vinculados à Teologia da Libertação, como Helder Camara, Leonias Proaño, Bogarín, Padim, Samuel Ruiz, entre outros – inclusive que trabalhavam com Dom Larraín.<sup>583</sup> Dussel avaliou que a “ruptura de 1972 teria dividido a Igreja como nunca se tinha visto antes”, tendo, em 1974, sido fechado três institutos, por “motivos econômicos”: o IPLA em Quito, *Liturgia* de Medellín e *Catequese* de Manizales - o autor citou que os financiadores conservadores alemães e outros fundos, exerceram pressão para o fechamento. Oficialmente, o CELAM declarou que era necessário gastar dinheiro com seu “auto-financiamento”.<sup>584</sup>

Junto a Trujillo, ascendeu o jesuíta belga Roger Vekemans, fundador do CEDIAI (Centro de estudos para o desenvolvimento e integração da América Latina), em Bogotá, e da revista *Tierra Nueva* – esses dois espaços se tornaram referências intelectuais na produção de combate à Teologia da Libertação. Vekemans era suspeito de ligações com CIA.<sup>585</sup> O suporte do Vaticano era dado pelo cardeal Baggio, simpático à Opus Dei e hostil à Teologia da Libertação, “inclined to give military dictators the benefit of whatever doubt was going, suspicious of Jesuit independence and social commitment, and an invincible foe of the marxism that he believed was infiltrating the Latin American Church.”<sup>586</sup> Acreditamos que esse recrudescimento conservador foi uma “reposta” de uma fração do clero insatisfeito com a postura mais progressista do CELAM, com o crescimento da Teologia da Libertação, numa tentativa de minimizar os efeitos que as Conclusões de Medellín poderiam ter na Igreja latino-americana. Essa normativa foi aplicada ao CELAM, todavia com resistência, como podemos ver pelo informe apresentado à Assembleia Geral do CELAM de dezembro de 1976, em Porto Rico. Trujillo, então secretário-geral informou que

---

<sup>583</sup> DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.II. De Sucre a crise relativa do neo-facismo – 1973 - 1977*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 261. e ROSA, Martín de la. *La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la III CELAM (1965 – 1979)*. *Cuadernos Políticos*, num. 19, México D.F., editorial Era, ene.-mar. 1979, p. 88-104.

<sup>584</sup> Ibid. p. 274.

<sup>585</sup> HEBBLETHWAITE, Peter. The Vatican's Latin American Policy. In: KEOGH, Dermont (org.) *Church and politics in Latin America*. London: Macmillan, 1990. p. 55. “Teólogos mexicanos, presentes no I Encontro latino-americano de teologia, no México, enviaram uma carta ao CELAM em 15 de agosto de 1975, pedindo esclarecimentos sobre a relação entre Vekemans e a CIA.” DUSSEL, Enrique. Op. Cit. p. 270.

<sup>586</sup> HEBBLETHWAITE, P. Op. Cit. p. 55.

Al no adoptar el CELAM ni las tesis ni los comportamientos pastorales de una perspectiva liberacionista politizante y penetrada por las categorías del análisis marxistas, que de hecho há desembocado en el movimiento “Cristianos por el Socialismo”, grupos y personas que han adherido a tales empresas, o le son simpatizantes o afines, no han dejado de manifestar en ocasiones su hostilidad hacia el CELAM, lo mismo que hacia los episcopados.<sup>587</sup>

Esse informe, deixa manifesto o clima de disputa ideológico, agora centrado no CELAM e numa oposição progressista que estava sendo alijada da direção do Conselho Episcopal. Segue também na condenação do movimento Cristãos pelo Socialismo, conforme relatamos no subcapítulo IV.3, demonstrando-o como um exemplo da periculosidade das ideias “liberacionistas politizantes”. Entretanto essa defesa de uma linha abertamente contrária aos movimentos mais progressista e em diálogo com o Marxismo, foi qualificado como “(...) compromiso por una liberación Cristiana integral tal como fue esbozada en Medellín”<sup>588</sup>, ratificando o legado em Disputa de Medellín, buscando alinhar as Conclusões da Conferência de 1968 com a Libertação Espiritual.

Por fim, cabe destacar que a XV Assembleia do CELAM, em 1975, aprovou um Plano Global de Atividades da instituição, sendo a Evangelização considerada prioridade. Não por acaso, Evangelização foi o tema da encíclica *Evangelii Nuntiandi*, do Sínodo de 1974 e da Conferência de Puebla, em 1979. Sobre a Libertação, que estava sendo subordinada como conteúdo à prioridade evangelizadora, as orientações teológicos-pastorais incluíam:

“Ação Libertadora de todos os homens” que inclui: Libertação em sentido bíblico, que abrange a totalidade do homem e da sua história; salvação integral em Cristo, que compreende a libertação dos pecados e condições para que o homem seja sujeito de sua história; a libertação bíblica baseada no Mistério Pascal; conclama um sentido global e cristão da libertação: “interior e exterior, comunidade e pessoa, terra e universo, tempo e eternidade”.<sup>589</sup>

---

<sup>587</sup> TRUJILLO, Alfonso L. Vitalidad del CELAM. In: TRUJILLO, Alfonso L. *De Medellín a Puebla*. Madrid: La Editorial Catolica, p. 99.

<sup>588</sup> Ibid. p. 98.

<sup>589</sup> Plano global de atividades do CELAM. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Nov. 1975. v. 08 f. 86. p. 503 – 512. (pasta 08). p. 507.

Essa passagem deixa claro que havia uma referência ao conceito de Libertação Dialética de Medellín<sup>590</sup> (“interior e exterior, comunidade e pessoa, terra e universo, tempo e eternidade”), mas apropriada num sentido essencialmente espiritualista, deixando claro que se tratava da Libertação em sentido bíblico, do pecado. Esse documento ratifica uma apropriação do conteúdo geral de Medellín para uma leitura conservadora do conceito de Libertação, assinalando-a como diretriz e consolidando a composição mais conservadora do CELAM. Todavia, esse é um processo que não ocorre sem resistências, e essa tensão será canalizada na preparação e no decorrer da Conferência seguinte, em Puebla.

---

<sup>590</sup> Em outra passagem, os bispos reunidos em Assembleia afirmaram que: “A opção libertadora integral foi assumida pela Conferência de Medellín como uma resposta da Igreja, estritamente vinculada a sua essencial missão evangelizadora. A ação pela justiça é, com efeito, parte constitutiva da evangelização, como o lembrou o Sínodo de Bispos.”. Ibid. p. 510.

## CAPÍTULO V – AS INTEMPÉRIES NO CENÁCULO: PUEBLA, 1979

*E se hei de prestar um testemunho sobre minha época*

*Será este: Ela foi bárbara e primitiva*

*Porém poética* <sup>591</sup>

**Ernesto Cardenal**

Esse capítulo focaliza a III Conferência Episcopal latino-americana, que ocorreu na cidade de Puebla (México), em 1979. Os encontros eclesiais buscam sagrar-se como imbuídos de uma unidade espiritual, caracterização comum aos documentos da Igreja, e que identificamos no *Método de afirmação eclesial*. Trujillo relatou que o Papa João Paulo II comparou Puebla com o cenáculo, evocando a unissonância da Conferência, em alusão ao espírito de Pentecostes.<sup>592</sup> Entretanto, uma ressalva é necessária para evitar confusões. Puebla pode ser compreendida como parte do processo de articulação do clero latino-americano, um intuito sinodal, o que não denota homogeneidade. Ao dissertar sobre Puebla, Escalante destacou que

La fuerte sinodalidad sentida en los dos años que duró la preparación de la Conferencia y la labor durante la misma, posibilitaron la redacción de un documento que aparece como expresión de madurez de un episcopado compacto y unido. La Conferencia de Puebla como reunión sinodal fue la verdadera primavera del episcopado latinoamericano.<sup>593</sup>

Essa passagem é significativa de alguns pontos que nos ajudam a apresentar o Capítulo. Primeiro, a necessidade de separar a Conferência das *Conclusões de Puebla*, duas instâncias dependentes, mas com dinâmicas próprias. Segundo, entendê-lo como ponto expressivo de um processo, e aqui nos referimos tanto ao caráter sinodal que a Igreja latino-americana esteve envolta desde a criação do CELAM, como toda a discussão política, teológica e social, intensificada na última década. Não obstante, nos parece superficial compreender as *Conclusões de Puebla* como expressão da

---

<sup>591</sup> CARDENAL, Ernesto. Managua 6:30 da tarde. In: CARDENAL, E. *As Riquezas Injustas (Antologia poética)*. São Paulo: Círculo do livro, 1977.

<sup>592</sup> TRUJILLO, Alfonso López. Meditación sobre Puebla. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla. Grandes Temas*. Bogotá: Paulinas, 1979?. p. 9-10. Também citada por Kloppenburg. (KLOPPENBURG, Boaventura. Genesis del documento de Puebla. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Op. Cit. p. 28).

<sup>593</sup> ESCALANTE, Luis Fernando. Op. Cit. p. 81.

“maturidade” de um episcopado “compacto e unido”. De forma semelhante à abordada no capítulo II, ao analisarmos as *Conclusões de Medellín*, nos deparamos com as contradições dos documentos sobre Puebla (de Consulta, Base, Conclusões), a dinâmica política da Conferência, as divisões entre os bispos, as relações conflituosas. Destarte, não almejamos problematizar questões relativas a fé. Mas, na análise histórica, devemos ir além dos discursos exortativos e buscar, mesmo andando em ambientes tidos como sagrados, as intempéries.

Dessa forma, esse capítulo está dividido em quatro partes. Primeiro abordamos os antecedentes da Conferência, seus preparativos, a polêmica sobre os Documentos de Consulta e Trabalho, assim como as sucessões ao trono de São Pedro, culminando em 1979 com o início do (longo) pontificado de João Paulo II. Na sequência, abordamos a Conferência, sua constituição, tensões e arranjos. A terceira parte versa especificamente sobre as *Conclusões de Puebla*, emanadas da Conferência. Fizemos uma abordagem um pouco diferente da utilizada no capítulo II. Isso se deu por causa das especificidades das fontes: o maior acesso aos debates das comissões, a perda da centralidade do conceito de Libertação e a possibilidade de analisá-lo em três grandes núcleos. Ao final do capítulo, dissertamos sobre determinados acontecimentos que correram imediatamente após Puebla, como a questão das edições brasileiras, o CELAM e a situação da Igreja em El Salvador e na Nicarágua, de forma que possamos nos aproximar, brevemente, das apropriações e consequências dessa Conferência.

## **V. 1 Antecedentes**

Pouco tempo depois da Conferência de Medellín (1968) a ideia de realizar uma terceira conferência passou a ser alvitada. As motivações eram diversas: por parte de alguns era revisar Medellín, atenuando certas posições muito progressistas; enquanto para outros o objetivo era aprofundar Medellín, redigindo um texto ainda mais engajado. Nesse sentido, na XVI Assembleia do CELAM (San Juan de Puerto Rico, 1976), o cardeal Sebastião Baggio, que presidia a Pontifícia Comissão para a América Latina e a Congregação para os Bispos, anunciou o desejo do Papa Paulo VI de convocar a III Conferência de bispos latino-americanos. Na carta de convocação, em janeiro de 1978, Baggio clarificou quem seria convocado.



(...) participarán por derecho en la Conferencia, además de la Presidencia, del Secretario general y de los Presidentes de organismos directivos del CELAM, los Presidentes de las Conferencias Episcopales nacionales de América Latina.

(...) Le notifico también la facultad que tienen las Conferencias Episcopales de América Latina de elegir, antes del próximo mes de junio, los propios representantes según el siguiente criterio: uno por cada cinco miembros por parte de las Conferencias que cuentan hasta cien miembros; para las que superan este número, uno por cada cinco por el primer centenar de miembros, y uno por cada diez por los restantes.<sup>594</sup>

Assim, foram seguidos os mesmos parâmetros estabelecidos na convocação de Medellín. Durante a II reunião da Coordenação geral do CELAM (28 de fevereiro – 5 de março/1978), integrada pelos dirigentes departamentais do Conselho Episcopal (cerca de 60 bispos), foi decidido o tema da Conferência, inspirado na recente encíclica *Evangelii Nuntiandi* (1975): *Evangelização no passado e no futuro da América Latina*. Trujillo mencionou que várias Conferências episcopais pleitearam sediar a III Conferência, mas a escolha seguiu um “rodízio geográfico”: a Iª, no Rio de Janeiro - Cone-Sul; a IIª, em Medellín - países Bolivarianos; e a IIIª seria realizada no México, tendo sido escolhida a arquidiocese de Puebla de Los Angeles “rica en historia, primera diócesis constituida na América Latina, con la capacidad de acogida...”<sup>595</sup>

Localizada ao sul da capital do México, Puebla é uma das maiores cidades do país. Dotada de muitas igrejas e catedrais imponentes, sua escolha não foi consensual. Betto lembrou a forte tendência conservadora da cidade<sup>596</sup>, que inclusive se manifestou durante a Conferência, como veremos mais adiante. Maria de la Rosa foi mais enfática: “A escolha de Puebla, anticomunista e católica, é tida como prova da tentativa de Puebla dar um passo atrás de Medellín.”<sup>597</sup> Essa hipótese foi rebatida por Cárdenas, ao afirmar que Betto “ha encontrado su propia explicación”, ironizando o apontamento do teólogo, e afirmando que a verdadeira razão da escolha foi apresentada pelo CELAM (a

---

<sup>594</sup> BAGGIO, Sebastiano. *Carta de Convocación de la III Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc\\_cbishops\\_pcal\\_19780112\\_convocazione-puebla\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_19780112_convocazione-puebla_sp.html). Acessado em: 03/10/2017.

<sup>595</sup> TRUJILLO, Alfonso López. *De Medellín a Puebla*. Madri: Editorial catolica, 1980. p. 275-277. Saranyana apontou que “Houve dioceses eretas antes, concretamente nas Antilhas, mas a de Puebla foi a primeira a alcançar a normalidade administrativa e pastoral.”. SARANYANA, Josep-Ignasi. *Cem anos de teologia na América Latina (1899 – 2001)*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 118.

<sup>596</sup> BETTO, Frei. *O diário de Puebla*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 56.

<sup>597</sup> ROSA, Maria de la. Op. Cit. s/p.

localização central da cidade, não distante da capital, e o espaço do seminário)<sup>598</sup>. Trujillo também buscou desmentir a escolha de Puebla por seu conservadorismo: “Se quiso cubrir con un manto de dudas la selección de la sede. Llegó a darse por seguro que sería Puerto Rico, por la presión norteamericana... Más tarde se atacó la designación de Puebla, por ser – crítica insidiosa – un baluarte del conservadorismo.”<sup>599</sup> Nessa mesma linha, Guimarães apontou a razão prática para a escolha da cidade: o seminário palafoxiano, que tem capacidade para receber mais de 500 hóspedes<sup>600</sup>, fator a ser considerado, mas que não exclui outras possibilidades, que consideramos relevantes.

Definido os critérios, tema e local, o CELAM passou a elaborar o Documento de Consulta. Foram realizadas reuniões regionais (correspondentes às grandes regiões delimitadas pelo CELAM: Países bolivarianos, Cone Sul, Centroamérica, México e Panamá e Antilhas), com representantes do CELAM e um representante de cada região. As reuniões ocorreram entre julho e agosto de 1977, nas cidades de Bogotá, Rio de Janeiro, San José e San Juan.<sup>601</sup> Iokoi afirmou que a primeira reunião preparatória de Puebla foi dominada pelo setor conservador, que havia tomado postos na Assembleia de Sucre por meio da Igreja colombiana, argentina e mexicana. A oposição ocorreu por parte das Igrejas brasileira, peruana e centro-americana, mas a polêmica dissolveu-se depois das reuniões preparatórias.<sup>602</sup>

Enviados ao episcopado em dezembro de 1977, o Documento de Consulta gerou controversa, principalmente entre o episcopado progressista, próximo à Teologia da Libertação. Ainda sim, reconheceram avanços do Documento de Trabalho, que foi entregue em setembro de 1978, fruto da incorporação de sugestões e críticas do episcopado latino-americano (enviados até junho de 1978).<sup>603</sup>

---

<sup>598</sup>CÁRDENAS, Eduardo. La Vida Católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. Op. Cit. p. 852

<sup>599</sup> TRUJILLO, Alfonso López. Prologo. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Puebla. *Comunión y participación*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1982. p XXI.

<sup>600</sup> GUIMARÃES, Irineu. *Puebla: o papa no continente dos índios*. Rio de Janeiro: expressão e cultura, 1979. p. 39.

<sup>601</sup> LORSCHIEDER, Aloisio. Presentacion. CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla. Comunión y participación*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1982. p. 5-6.

<sup>602</sup> IOKOI, Zilda Grícoli. Op. Cit. p. 57.

<sup>603</sup> Em paralelo ao Documento de Trabalho, foram redigidos 4 livros auxiliares: I. La Iglesia y la America Latina: Cifras; II. La Iglesia y la América Latina: Aportes pastorales desde el CELAM; III. Aportes de las Conferencias Episcopales; IV. Visión Pastoral de América Latina.

Gustavo Gutierréz declarou que o Documento de Consulta não citou as *Conclusões de Medellín* (“nem implícita, nem explicitamente”), e tratou a questão da pobreza de forma abrandada e espiritualizada. Ainda sim, Gutierrez afirmou que o Documento de Trabalho, posterior ao de Consulta, apresentou uma leve melhora, creditado a contribuição dos episcopados, do qual destacou o peruano.<sup>604</sup> Na mesma linha, Leonardo Boff afirmou que o Documento de Consulta excluiu o tema da Libertação como eixo articulador da Evangelização, mas a reação ao texto fez o Documento de Trabalho incorporar a Libertação ao “largo de todo tecido textual”.<sup>605</sup>

Beozzo destacou as “duras críticas” feitas ao Documento de Consulta, no tocante à redução da História da Igreja na América Latina aos momentos episcopais, no silêncio sobre “o imenso drama dos indígenas e negros” e na contribuição dos leigos e religiosos na evangelização. Mas também ressaltou as melhoras no Documento de Trabalho, que ampliou a periodização histórica e abandonou, por vezes, o tom triunfalista, esboçando uma leve crítica histórica.<sup>606</sup> Essa perspectiva histórica também foi ressaltada por Frei Betto, que sublinhou “severas críticas” ao Documento de Trabalho, principalmente por apresentar uma perspectiva histórica da Igreja a partir dos bispos, e não do povo, não ter nenhuma palavra sobre a classe operária e um tratamento superficial das comunidades de base. Betto ainda relatou que o texto estrutura-se em uma concepção de Igreja-Poder, que dividiria com o Estado a responsabilidade perante a sociedade civil, e que não havia uma abordagem dos problemas sociais, econômicos e políticos, além de uma condenação implícita à Teologia da Libertação. Todavia, também salientou que o Documento de Trabalho levou em conta algumas críticas mas, mesmo assim, “não satisfaz aos cristãos engajados na base popular”.<sup>607</sup>

Enrique Dussel considerou o Documento de Consulta longuíssimo, confuso, aparentemente objetivo, quase frio, a-histórico. Meramente descritivo, faltar-lhe-ia sentido convocador, provocador. Apontou também o silêncio sobre a perseguição prepetrada pelos regimes de Segurança Nacional, a não denúncia do Capitalismo internacional e assumir posições teológicas anteriores ao Concílio Vaticano II. O Documento insistiu na defesa da industrialização como solução dos problemas

---

<sup>604</sup> GUTIERREZ, Gustavo. *Pobres e Libertação em Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1980.p. 17.

<sup>605</sup> BOFF, Leonardo. A Libertação em Puebla. In: BOFF, Leonardo (et al) *Puebla, análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 40.

<sup>606</sup> BEOZZO, J. Puebla e a realidade latino-americana. In: BOFF, Leonardo (et al). Op. Cit. p. 14-15.

<sup>607</sup> BETTO, Frei. Op. Cit. p. 17 – 18.

socioeconômicos, próximo à linha Desenvolvimentista, pautado no que Dussel denominou Regime da Neo-Cristandade.<sup>608</sup> Assim como os outros analistas, Dussel também ponderou que o Documento de Trabalho foi superior ao de Consulta.

Libânio apontou dois elementos do Documento de Consulta que sofreram rejeição devido a sua formulação. Quanto ao diagnóstico da realidade, havia a falta de uma “racionalidade interpretativa”, levando a uma descrição de aspectos sociais, prescindido de estruturas e causas. Na parte teológica, o método de reflexão teológica a partir da realidade foi ignorado, criando-se um marco doutrinal ortodoxo, oriundo da prática pastoral de outras igrejas. “E toda uma reflexão teológica da libertação se esvai e o tema é abordado dentro da ‘Doutrina Social da Igreja’, que adquire a função de mediação necessária entre a fé e a prática, com risco para ambas.”<sup>609</sup>

As críticas de Gutierrez, Boff, Beozzo, Betto, Dussel e Libânio, baseiam-se na expectativa gerada pelas *Conclusões de Medellín*, numa clara tentativa de barrar posições conservadoras na Conferência de Puebla. Silenciamentos, omissões e conivências são apontados na perspectiva mais ampla de conter o avanço conservador, bastante sensível após a segunda metade da década de 1970 e com o propósito de enfatizar o conceito de Libertação Dialética.

A despeito dessas críticas, Trujillo apenas afirmou que nenhum episcopado havia rejeitado o documento, “noticia que respecto de varios se propaló”<sup>610</sup> Ainda sobre as críticas ao Documento de Consulta, Cárdenas apontou que houve redações “ácidas y violentas”, também dirigidas à atuação da direção do CELAM, acusada de ser uma “sepultura de Medellín” por uma “espiritualização da pobreza, una manipulación y un engaño (...) una batalla entre militantes del más reaccionário cristianismo y los luchadores de avanzada (...) su tono académico (...) ausencias de compromiso por la justicia.”<sup>611</sup> Cardenas ponderou que o Documento de Consulta reflete certas limitações,

---

<sup>608</sup> DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.III. Em torno de Puebla – 1977 - 1979*. São Paulo: Loyola, 1983. p. 524 – 533.

<sup>609</sup> LIBÂNIO, J. B. Introdução. p. 56. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina – Conclusões: Puebla*. São Paulo: Loyola, 1980.

<sup>610</sup> TRUJILLO, Alfonso López. *De Medellín a Puebla*. Madri: Editorial catolica, 1980. p. 284.

<sup>611</sup> CÁRDENAS, Eduardo. *La Vida Católica en América Latina*. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. Op. Cit. p. 857.

por sua natureza. Entretanto, seria ingenuidade delimitar seu conteúdo a esse aspecto e descaracterizar o quadro de tensão que preponderava na Igreja latino-americana.

Contudo, acontecimentos significativos no Vaticano mudaram o cronograma e perspectiva da Igreja latino-americana de então. Durante o ano de 1978, o trono de São Pedro foi ocupado por três Papas diferentes. Paulo VI, primeiro Papa a visitar a América Latina, durante a Conferência de Medellín, morreu em agosto de 1978. O conclave entronou o também italiano Albino Luciani, que governou apenas por 33 dias, tendo falecido em setembro. A repentina morte de Luciani, Papa João Paulo I, reconfigurou a política da Santa Sé, que conclamou imediatamente outro conclave, para um novo papa.

Durante o novo Conclave, a candidatura de Wojtyła, tido como o favorito de Paulo VI, foi ganhando cada vez mais adeptos. No âmbito do cardinalado latino-americano, a articulação promovida pelo inicialmente também *papabile* Aloísio Lorscheider, então presidente do CELAM, foi muito importante na conquista de votos dos cardeais do “terceiro mundo” para o sacerdote polonês. Outro latino-americano *papabile* era Pirônio, mas os votos latino-americanos foram se direcionando a Wojtyła. Jovem, sensível aos problemas sociais, um “bom pastor”, com boa formação teológica, o perfil difundido do cardeal polonês era de alguém aparentemente moderno e aberto às reformas impulsionadas pelo Concílio Vaticano II. Nesse primeiro momento, as diferenças tão sensíveis entre Lorscheider e Wojtyła não foram sentidas.<sup>612</sup> Não obstante, Wojtyła era Arcebispo desde 1964 da Cracóvia, segunda maior cidade da Polônia depois da capital, Varsóvia. Crítico ferrenho do regime Soviético, a entronização de João Paulo II sucedeu a nomeação do croata Franjo Šeper para a Congregação para a Doutrina da Fé – um dos dicastérios mais importantes da Cúria, em 1968. Essa nova política pode ser pensada como uma aproximação com expoentes eclesiásticos de territórios “inimigos”, alinhando-os como potenciais opositores de um regime que combatiam internamente, amplificando suas críticas e atuações<sup>613</sup>. Interessante notar como essa reorientação política-eclesiástica também reverberou na América Latina, outra fronteira da Guerra Fria.

---

<sup>612</sup> BERNSTEIN, Carl e POLITI, Marco. *Sua Santidade – João Paulo II e a História oculta de nosso tempo*. São Paulo: Objetiva, 1996. p. 169.

<sup>613</sup> QUEIROZ, Alexandre. Trama Dogmática: as Intrusões de Joseph Ratzinger sobre Liberdade na Congregação para a Doutrina da Fé (1984 – 1986). *Angelus Novus*, n.º VI, n. 9, 2015. p. 156 – 160.

Em outubro de 1978, a fumaça branca na Capela Sistina anunciou o novo Papa, João Paulo II (nome em homenagem ao seu predecessor), que teve um longo pontificado - até seu falecimento, em 2005. Foi o primeiro papa de ascendência eslava, nascido na Polônia, da história da Igreja Católica. O novo pontífice influenciou de forma decisiva nos rumos da Igreja latino-americana em Puebla e nas décadas seguintes. Foi resguardada, principalmente juntos aos católicos latino-americanos, uma imagem carismática e bondosa, respaldada por suas muitas viagens apostólicas e homílias, palavras e gestos de um sacerdote que soube usar da diplomacia e da mídia como formas de propalar suas convicções teológicas e políticas. João Paulo II também endossou uma campanha de combate à ala mais “radical” do clero latino-americano, orientando a Cúria Romana em um modelo mais disciplinador e centralizado.

Levine atribui um modelo de “Polish tradition” ao pontificado de João Paulo II. Nessa acepção, a Igreja seria um “sagrado depósito da verdade”, que é dado às massas, que passam a comungar dessa premissa. “It is a trickle down theory of religious life, well fitted for social or political contexts which are themselves elitist and authoritarian in character.”<sup>614</sup> Essa ambivalência na imagem de João Paulo II, um sereno defensor da fé cristã junto às massas, mas um articulador político autoritário nos bastidores, foi bastante explorada na obra de Carl Bernstein e Marco Politi, *Sua Santidade – João Paulo II e a história oculta de nosso tempo*. Publicado em 1996, poucos anos após o fim da Guerra Fria, o livro escrito em conjunto pelo jornalista americano e pelo vaticanólogo italiano buscou construir, como sugere o título original, “the hidden history of our time”. Reposicionando João Paulo II nas suas articulações contra o Socialismo Real no Leste Europeu e na aliança com o governo estadunidense no contexto da Guerra Fria, tornou-se um *best-seller*. O historiador Tony Judt esboçou duras críticas à obra. Baseada em entrevistas, sendo impossível perscrutar o caminho das fontes, Judt mostrou os autores como “deslumbrados”. Ao invés de descobrirem a narrativa oculta do nosso tempo, teriam confirmado e reforçado “um capítulo interessante”. Ainda sim, o historiador insistiu no caráter autoritário, moralista e centralizador de João Paulo II – tal como Bernstein e Politi.

Suas noções de verdade absoluta, da inacutabilidade do “relativismo” (...) se apoiam na rocha do fundamentalismo católico, e foi sobre essa rocha que as

---

<sup>614</sup> LEVINE, Daniel H. The Catholic Church and Politics in Latin America: Basic trends and likely futures. In: KEOGH, Dermont (org.). Op. Cit. p. 35.

ondas do ecunemismo, “teologia da libertação” e modernização da liturgia, governo e prática da Igreja bateram, levando alguns desapontamentos raivosos.<sup>615</sup>

Parte dessa postura foi incrustada na natureza da instituição que o pontífice preside e na tradição que se choca com as expectativas geradas por um “novo mundo”, inerentemente, com a tradição. Todavia, não devemos reinterar o argumento de que a defesa da tradição (ainda mais quando tomada pela figura unilateral do Papa) sempre se choca com a Modernidade. Tal relação é mais complexa. Mas isso não anula a constatação de uma política de contenção no pontificado de João Paulo II em relação a esses temas – e outros. Ao visitar a Argentina e o Chile, em 1987, segundo Judt, o Papa não recebeu as vítimas da Ditadura de Pinochet ou as Mães da Praça de Maio, mas dedicou várias horas condenando as leis do divórcio e aborto. O autor sentencia, por exemplo, que “Sua compaixão pelos não nascidos, ao que parece, poderia, conforme o caso, exceder sua simpatia pelos vivos – ou mortos.”<sup>616</sup>

### Expectativas sobre Puebla

No âmbito da Igreja latino-americana, o adiamento da III Conferencia suscitou mais debates e expectativas. Dussel considerou que “(...) os meses que antecederam Puebla foram talvez os mais fecundos da história da teologia latino-americana”, e citou as muitas revistas teológicas católicas que publicaram análises sobre o documento e a Conferência, como: *Servir* (México), com artigos de Pablo Richard, Jesus Garcia e Clodovis Boff; *Christus* (México), que publicou seis números sobre Puebla, reunindo autores como Helder Câmara, Enrique Dussel e Jon Sobrino; *Páginas* (Peru) com dos números ao tema em 1978, contando com escritos de Gustavo Gutiérrez; *Notícias Aliadas* (Peru); *Chile-América*, com trabalho de Rolando Muñoz; *ECA* (San Salvador), também em 1978, com Ignacio Ecullária e John Sobrino; o boletim do SPES (do MIEC-JECI); além do encontro Práxis cristã e produção teológica na América Latina (México, 1977), com a presença de Hugo Assmann, H. Cox, entre outros (com os trabalhos

---

<sup>615</sup> JUDT, Tony. Um “Papa das ideias?” João Paulo II e o mundo moderno. In: JUDT, T. *Reflexões de um século esquecido (1901 – 2000)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010. p. 176-177. Originalmente resenha publicada no *New York Review of Books*, em outubro de 1996.

<sup>616</sup> Ibid. p. 181.

publicados em *Taller de Teologia* (1978) e o Encontro latino-americano de cientistas sociais e teólogos (San José, 1978).<sup>617</sup>

A Revista *Ecclesia*, em abril de 1978, publicou entrevistas com bispos latino-americanos interrogando-os sobre as expectativas em relação a Puebla. Muitos citaram as Ditaduras e o perigo da Doutrina de Segurança Nacional. De forma geral, delinearam uma situação complicada e desafiante na América Latina, assumindo as prerrogativas do Concílio Vaticano II e Medellín.

Tulio Botero Salazar, arcebispo de Medellín, citou as *Conclusões de Medellín*, tendo inclusive manifestado que alguns dirigentes gostariam que a III Conferência também fosse em Medellín, para demonstrar continuidade. Porém, advertiu sobre os perigos da Libertação circunscrita ao “situacional”, ao “político e social”, excessivamente humanista.<sup>618</sup> Aproximou-se de uma defesa da Libertação Espiritual. Podemos observar, pela fala do colombiano, que mesmo um discurso frontalmente opositor ao da Libertação Dialética, e consequentemente Marxista, não rejeitaria Medellín. A condenação as “heresias” também poderia ser um intuito da Conferência. Ao ser interrogado sobre a função de Puebla, o antigo arcebispo paulistano, atual prefeito da Congregação para a Evangelização dos povos, D. Agnelo Rossi declarou: “(...) como o jardineiro que arranca as ervas más para que as flores brotem com mais vigor.”<sup>619</sup>

Em sentido oposto, D. Leonidas Proaño, bispo de Riobamba, relatou o temor de que a III Conferência fosse um retrocesso. “Antes mesmo de se ter falado publicamente da organização dessa III Conferencia houve reuniões [do CELAM] em Bogotá, Roma e Lima, reuniões que revelam que o temor é fundado. Parece clara a intenção de se desvalorizar a teologia da libertação, o que é um mau sintoma.” O equatoriano citou também o temor quanto as Comunidades Eclesiais de Bases, em setores eclesiais.<sup>620</sup> O

---

<sup>617</sup> DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.III. Em torno de Puebla – 1977 - 1979*. São Paulo: Loyola, 1983. p. 556-558.

<sup>618</sup> SALAZAR, Tulio Botero. Puebla, a esperança dos pobres e oprimidos. Entrevistas publicadas em “*Ecclesia*” de 7 e 14 de abril de 1978. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1978. v. 10 f. 110. (pasta 10-11). p. 887 – 889.

<sup>619</sup> MORABITO, Rocco. Bispos brasileiros otimistas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de jan. 1979, p. ?. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>620</sup> PROAÑO, Leonidas. Ibid. p. 894 – 895.



presidente do CLAR (Conferência latino-americana de Religiosos), Pe. Carlos Palmes, citou a importância de Medellín e ressaltou “tampouco faltaram setores, mais ou menos influentes na Igreja, que ao comprovar certos efeitos negativos da renovação deixaram-se dominar pelo medo e buscaram refúgio nas seguranças humanas das estruturas antigas e estão freando toda e qualquer renovação como perigosa.”<sup>621</sup> O CLAR ainda envolveu-se em uma polêmica na Conferência de Puebla. Devido ao seu posicionamento progressista, o CELAM havia excluído os religiosos na convocatória da III Conferência, que só foram convocados após longa negociação, com a presença de D. Pirônio.<sup>622</sup>

Uma manifestação institucional veio pela Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB), que emitiu uma “orientação” à sua delegação em Puebla, aprovada em Assembleia Geral (Itaici, abril de 1978). O texto do episcopado brasileiro, intitulado *Subsídios para Puebla*, seguiu o método ver-julgar-agir, o que confere ao documento uma interessante relação com aspectos temporais e um caráter pastoral. Apontou caminhos para Puebla, mo tocante à metodologia, enfoques, temas, o apelo para que questões sociais e políticas não fossem negligenciadas, na linha das *Conclusões de Medellín*.

Não obstante, o texto brasileiro trouxe novas abordagens, como a ação pastoral (que seria confundida com Comunismo, sendo muito afeita ao aspecto sacramental), crítica direta aos regimes militares, influenciados pela Doutrina de Segurança Nacional (no qual a injustiça seria mantida pela violência institucionalizada) e valorização do pensamento teológico latino-americano (“graças aos esforços de novos teólogos fazendo teologia a partir da realidade, preocupando-se com a justiça social e a Igreja de base.”). Interessante que o documento reconheceu, de forma crítica, certos avanços e, concomitantemente, dissertou sobre uma realidade cada vez mais desafiadora e opressora.<sup>623</sup>

Segundo o documento *Subsídios para Puebla*, “A imagem de uma Igreja ligada aos poderes opressores, em passado ainda recente, reduziu sua credibilidade

---

<sup>621</sup> PALMES, Carlos. Ibid. p. 895- 896.

<sup>622</sup> DUSSEL, E. Op. Cit. p. 516.

<sup>623</sup> CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Subsídios para Puebla*. Disponível em: <https://cnbbo2.org.br/wp-content/uploads/2016/11/13-Subs%C3%ADdios-Para-Puebla.pdf>. Acessado em: 25/06/2017. p. 2-5.

evangelizadora. A Igreja não conseguiu dar sempre um testemunho bastante convincente de pobreza e profetismo.”<sup>624</sup> Era possível apontar que a Igreja estava mais voltada para o povo, que despiu-se dos privilégios, “podendo estabelecer uma ligação maior entre evangelização e mudança social”. Essa inflexão estaria enquadrada em uma exarcebação do conflito entre opressores e oprimidos na América Latina, desnacionalização das indústrias e concentração da posse dos meios de produção. Fenômenos que propiciariam o crescimento do Marxismo, como interpretação da realidade e método de transformação. Mas não se fazia uma condenação do mesmo. Dessa forma, “A América Latina vem perdendo sua oportunidade histórica de realizar um modelo justo e humano de desenvolvimento...”. *Subsídios para Puebla* estruturou uma leitura da realidade latino-americana muito próxima aos postulados da Teoria da Dependência.

A temática da Libertação, nesse documento da CNBB, se fez bastante presente na parte sobre Cristologia. Ao referir-se a Evangelização, defendeu uma teologia da libertação que deveria “libertar integralmente para a plena comunhão da vida fraterna dos homens entre si e comunhão filial dos homens com Deus pai.”<sup>625</sup> A cúpula da CNBB esperava que a posição engajada dos bispos brasileiros, sintetizada nesse documento, pudesse entrar em atrito com episcopados mais conservadores, como o mexicano, argentino e colombiano – além do secretariado-geral do CELAM.<sup>626</sup> Mesmo assim, como recomendação direta, advertiu que havia apreensões quanto ao clima de tensão entre os bispos e, ainda, alertou: “Teme-se que o documento venha a ser manipulado por grupos radicais (conservadores ou avançados) ou que a Santa Sé lhe faça restrições quando lhe for enviado”<sup>627</sup> O temor de que o Vaticano fizesse “correções” provenientes do Vaticano mostrou-se válido, como veremos a seguir.

Na véspera da Conferência, as relações entre a América Latina e o novo Papa, João Paulo II, iniciaram e foram marcadas pela Conferência de Puebla. João Paulo II viajou muitas vezes à América Latina. De forma geral, foi o Papa que mais realizou viagens apostólicas, estabelecendo um novo padrão de evangelização para o Papado,

---

<sup>624</sup> Ibid. p. 2.

<sup>625</sup> Ibid. p. 8.

<sup>626</sup> Sucursal de Brasília. Bispos denunciam planos contra Puebla. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. ?, 21 jan. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>627</sup> CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Subsídios para Puebla*. Op. Cit. p. 14.

que tradicionalmente se deslocava pouco. Com efeito, a primeira viagem de seu pontificado foi à América Latina, para a realização da III Conferência.<sup>628</sup> Antes de desembarcar no México, o Papa passou pelas Bahamas e República Dominicana.

O México não mantém relações diplomáticas com o Vaticano, tendo passado por um intenso processo de secularização e restrição do poder eclesiástico no início do século XX, frutos do anticlericalismo da Revolução Mexicana, assinalado na Constituição de 1917. Mesmo assim, em 1979 a recepção ao sumo pontífice foi calorosa. A crônica do jornal *O Estado de São Paulo* relatou que “multidões imensas, que afluíram ao redor das Igrejas e santuários (...) recepções fabulosas, incríveis, inconcebíveis (...) Nenhum Papa jamais foi recebido em lugar nenhum da maneira como será recebido no México, comenta-se.”<sup>629</sup>

Com o Papa, vieram os latino-americanos Agnelo Rossi (prefeito da Congregação para a Evangelização dos povos) e Eduardo Pirônio (prefeito da Congregação dos religiosos), Agostinho Casaroli, entre outros. Na primeira missa celebrada por João Paulo II no México, na Catedral Metropolitana, “viam-se evidentemente delegações de trabalhadores, estudantes, donas de casa humildes, cuja presença na cerimônia havia sido discretamente sugerida pelo próprio Vaticano. Mas os espaços nobres eram ocupados pelos mesmos ricos...”<sup>630</sup> Na praça da Catedral ainda era possível ver grupos de rapazes entoando o grito “Viva Cristo Rei”, no qual se imiscuíam integrantes do movimento conservador Tradição, Família e Propriedade.

No contexto da visita do Papa à América Latina, ocorreu uma importante negociação diplomática intermediada pela Santa Sé, relativa a uma questão que eclodira no ano anterior. A tensão entre os governos ditatoriais da Argentina e Chile, relativo ao Canal de Beagle, atingiu um ponto crítico em 1978. A posse da região que divide os

---

<sup>628</sup> Ao anunciar a viagem, o Papa declarou: “É acontecimento de altíssima importância eclesial não só porque – no vasto continente da América Latina, chamado de Continente da Esperança – se encontram em evidente maioria os fiéis católicos, mas também por causa do interesse e, mais ainda, das grandes expectativas que naquela reunião [III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano] se têm em vista.” JOÃO PAULO II. João Paulo II anuncia sua viagem apostólica a Puebla (22 de dezembro de 1978). In: TERRA, Martins. *Mensagens de João Paulo II para a América Latina*. São Paulo: Loyola, 1979. p. 11.

<sup>629</sup> MORABITO, Rocco. O Conflito dos bispos - Teologia da Libertação: o tema da discórdia em Puebla. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 34, 22 de ?. 1979 (enviado especial do jornal à Puebla). OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>630</sup> GUIMARÃES, Irineu. Op. Cit.p. 24-25.

territórios na Terra do Fogo foi decidida pelo Tribunal Internacional, que deu ganho à ditadura de Pinochet. O governo argentino, sob a Ditadura de Videla, discordou e as tensões quase desembocaram em uma guerra. Em 1978 a questão foi submetida à arbitragem de João Paulo II, que designou o cardeal italiano Antonio Samoré como negociador. Samoré, apesar de um quadro da Cúria Romana, era personagem conhecido da Igreja latino-americana. Um dos incentivadores da criação do CELAM, presidiu a Conferência Episcopal do Rio de Janeiro (1955) e de Medellín (1968), além de ter exercido a presidência da Comissão Pontifícia para a América Latina. Ambos os países aceitaram a resolução proposta pela Santa Sé, e em janeiro de 1979, antes da Conferência de Puebla, um acordo já havia sido assinado em Montevidéu (em 1984 foi assinado um tratado de Paz e Amizade no Vaticano). Esse episódio, para João Paulo II, teria a importante mensagem que a Igreja, após “um século de insignificância diplomática”, tinha que ser ouvida no cenário internacional.<sup>631</sup> A mesma resolução não foi possível poucos anos depois, quando as tensões entre Argentina e Inglaterra, pela posse das Ilhas Malvinas (Falkland para os ingleses), desencadeou-se na Guerra das Malvinas em 1982.

## V. 2 Conferência

A Conferência ocorreu entre os dias 27 de janeiro e 13 de fevereiro de 1979. A abertura contou com a homília de João Paulo II na Basílica de Nossa Senhora de Guadalupe, na Cidade do México. De forte acento mariológico, em flagrante contraste com sua omissão nas *Conclusões de Medellín*, o Papa vinculou o culto mariano à identidade latino-americana, notoriamente a identidade surgida com a Cristianização. Em um tom triunfalista da evangelização (“em 1492 começa a gesta evangelizadora do novo mundo”), relacionou a manifestação da devoção à Maria com uma inerente disseminação da fé cristã - “à medida que com a graça do batismo se multiplicavam em toda parte os filhos da adoção divina, aparece também a mãe”.<sup>632</sup> Fugindo da

---

<sup>631</sup> BERNSTEIN, Carl e POLITI, Marco. Op. Cit. p. 203.

<sup>632</sup> Terra ainda narrou que “Na praça diante da Basílica, o Papa foi acolhido por uma multidão vibrante de 200 mil pessoas ...”. JOÃO PAULO II. Na Basílica de Guadalupe – Inauguração da III CELAM. In: TERRA, Martins. Op. Cit. p. 54-55. Grifo nosso.

caracterização desse período histórico como envolto em “sombras e luzes”, João Paulo II, na basílica da padroeira da América Latina, utilizou as luzes da fé em Nossa Senhora, de forte apelo no subcontinente, para obliterar as sombras da ação pretérita da Igreja.

Essa mesma subordinação foi usada para falar diretamente com os bispos que integrariam a Conferência de Puebla. Embora não tenha condenado as *Conclusões de Medellín*, rechaçou as “(...) interpretações, por vezes, contraditórias, nem sempre corretas, nem sempre benfazejas para a Igreja.”<sup>633</sup> Na conclusão da homilia, o Papa reiterou “Que tua maternal presença no mistério de Cristo e da Igreja se converta em fonte de alegria e liberdade para cada um e para todos: fonte daquela liberdade por meio da qual ‘Cristo nos libertou’”.<sup>634</sup> Assim, almejou canalizar as aspirações que convergiram na Libertação Dialética, em Medellín, para um Libertação Espiritual, em Puebla.

Não obstante, esse discurso do Papa é significativo para demonstrarmos as contradições inerentes às prerrogativas conceituais. Os progressistas, recorrentemente, diziam ser amparados pela fé popular, próximo às aspirações do povo latino-americano, em oposição a uma Igreja institucional, hierárquica, distante do povo. Mas esse modelo maniqueísta era insuficiente para a análise histórica. João Paulo II, ao colocar-se próximo à Libertação Espiritual, foi ao encontro da religiosidade mariana, bastante difundida na América Latina e historicamente uma marca de religiosidade popular. Esse diálogo com um culto popular foi estruturado por uma perspectiva vanguardista, de “purificação da religiosidade popular” nas *Conclusões de Medellín*, e a própria conceituação da Libertação Dialética não escapou a essa ambiguidade ao abordar a religiosidade popular. A homília do Papa abraçou esse aspecto e despontou as contradições que seriam exploradas, por exemplo, por movimentos populares católicos posteriores à Teologia da Libertação, como o Movimento Carismático. Mas analisaremos mais detidamente essa questão no próximo sub-capítulo.

A Conferência foi presidida por Aloisio Loirschneider, presidente do CELAM, também da CNBB; Ernesto Corripio Ahumada, Arcebispo da Cidade do México; e Sebastião Baggio, prefeito da Sagrada Congregação para os Bispos e presidente da Comissão Pontifícia para a América Latina. Nos anais da Conferência também consta o

---

<sup>633</sup> Ibid. p. 57.

<sup>634</sup> Ibid. p. 59-60.

nome de Alfonso López Trujillo, como secretário geral (mesmo cargo que ocupava no CELAM). O número de participantes aumentou consideravelmente em relação às duas Conferências anteriores. Na tabela abaixo podemos comparar as Conferências e observar os números de Puebla.

|                           | Rio (1955) | Medellín (1968) | Puebla (1979) |
|---------------------------|------------|-----------------|---------------|
| <b>Bispos</b>             | 85 - 90    | 131 - 137       | 197 - 201     |
| <b>Cardeais</b>           | 7          | 6 - 8           | 20 - 21       |
| <b>Com direito a voto</b> | 92 - 97    | 137 - 145       | 197 - 221     |
| <b>Total</b>              | 103 - 119  | 249 - 257       | 346 - 364     |

**Tabela 10. Participantes da I, II e III Conferência Episcopal latino-americana** <sup>635</sup>

O número total de participantes teve um acréscimo aproximado de 100 pessoas e de delegados com voz e voto em 50, totalizando, respectivamente, cerca de 350 e 200 em Puebla. Porém, a proporção de bispos em relação ao total de participantes subiu, passando de cerca de metade em Medellín para pouco menos de dois terços. A distribuição geográfica dos delegados pode ser verificada a seguir.

| <b>País</b>                          | <b>Delegados</b> |
|--------------------------------------|------------------|
| <b>Brasil</b>                        | 37               |
| <b>México</b>                        | 17               |
| <b>Argentina</b>                     | 16               |
| <b>Colômbia</b>                      | 14               |
| <b>Nomeados pelo Papa</b>            | 12               |
| <b>Peru</b>                          | 10               |
| <b>Chile, Equador,<br/>Venezuela</b> | 6                |
| <b>Bolívia</b>                       | 5                |
| <b>Antilhas</b>                      | 4                |
| <b>Guatemala</b>                     | 3                |
| <b>Panamá, Paraguai,</b>             | 2                |

<sup>635</sup> Dados sobre Puebla: Cf. KLOPPENBURG, B. Génesi del documento de Puebla. *Medellín*, Vol. 5, n. 17-18, 1979. p. 191; BETTO, Frei. *Diário de Puebla*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1979. p. 22.; CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979. p. 2; CECHINATO, Luiz. *Puebla ao alcance de todos*. São Paulo: Vozes, 1981. p. 13.

|                             |            |
|-----------------------------|------------|
| <b>Uruguai</b>              |            |
| <b>Costa Rica, Cuba, El</b> |            |
| <b>Salvador, Haiti,</b>     | 1          |
| <b>Honduras, Nicarágua,</b> |            |
| <b>Porto Rico</b>           |            |
| <b>Total</b>                | <b>149</b> |

**Tabela 11. Distribuição geográfica em Puebla** <sup>636</sup>

Comparando com a Conferência de Medellín, não houve grandes mudanças. O Brasil continuou sendo o país com maior número de delegados. México, país sede, passou a ser a segunda maior delegação (foi a quarta em 1968) e o Peru passou a ser mais representado.

A escolha dos peritos selecionados para auxiliar no debate e elaboração do texto final gerou discórdia em Puebla. O rol de selecionados incluiu: Teresa Porcile Santiso (Programa Interconfesional de Sociedades Bíblicas Unidas – Argentina), Ricardo Ferrara (PUC – Buenos Aires), Fernando Bastos de Avila (IBRADES – Brasil), David Kapik Ruiz (pároco, Colômbia), Rodrigo Castro (Instituto Pedagógico de Religión de Costa Rica), Hernán Alessandr (Chile), Julio Terán Dutari (PUC – Equador), Jean-Marie Salgado (Sociedade Francesa de estudos Mariológicos – Haiti), Javier Lozano Barragán (Instituto Teológico Pastoral do CELAM), Joseph Alfredo Morin (Seminario Mayor – Panamá), Enrique Bartra (Universidad Civil de Lima), Jesús Diaz (Instituto de Doutrina Social de la Iglesia – Puerto Rico), Francisco José Aranaiz (secretário geral da Conf. Episc. da Rep. Dominicana). Pela Santa Sé: Lucio Gera (PUB – Buenos Aires), Enrique Iglesias (CEPAL – Chile), Alberto Menthol Ferré (Departamento de Laicos – CELAM).<sup>637</sup> Os teólogos próximos à Teologia da Libertação não foram escolhidos para ingressarem no Palácio Palafoxiano, com poucos exceções, como o argentino Lucio Gera, um dos fundadores do *Sacerdotes para el Tercer Mundo* e teórico da denominada Teologia do Povo, de grande expressão na Argentina.

<sup>636</sup> Baseados nos dados fornecidos em: CARVALHO, Ricardo e FOCH, Fernando. Puebla reafirma Medellín, dizem bispos brasileiros. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 de jan. 1979. p. 6. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>637</sup> CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979. p. 25-26.

Entretanto, alguns teólogos “radicais” foram chamados como auxiliares teológico dos bispos, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Enrique Dussel, José Coblin, Segundo Galilea, Frei Betto, Pablo Richards, entre outros. Esses atuaram de forma um tanto “marginal” no decorrer da Conferência, mas não se pode obliterar suas articulações. Tendo como exemplo o encontro entre “teólogos dissidentes”, em paralelo ao oficial da Conferência, confirmado pelo padre jesuíta mexicano Luís del Valle, que foi proibido pelo arcebispo de Puebla, Rosendo Huesca y Pacheco.<sup>638</sup> Havia incerteza se seriam realizados mais encontros, mas a formação de tendências entre o clero era perceptível. Mesmo dentro do Seminário havia embates. Betto relatou que, após Trujillo ter sido surpreendido Boff e John Sobrinho assessorando bispos, ordenou que os textos oficiais não fossem distribuídos a “pessoas de fora” e pediu um reforço na segurança.<sup>639</sup>

Ainda sim, essa tendência encontrou resistência na organização da IIIª Conferência. Em documento distribuído à Imprensa, o CELAM denunciou a criação de uma conferência paralela por parte de padres descontentes com a organização e rumos de Puebla. Vinculou essa dissidência aos que “tergiversaram” o documento de Medellín, a ponta de convertê-lo em “(...) manifesto revolucionário, político, de inspiração ideológica, o que não pode estar de acordo com o pensamento da Igreja.”<sup>640</sup>

Puebla buscou incentivar uma diversidade maior de participantes. Um caso sintomático desse almejada pluralidade foi a tentativa de trazer indígenas para a Conferência. Daniel Caxibi, como representante dos indígenas brasileiros, foi convocado pelo CELAM, mas a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) vetou sua participação alegando que ele não “poderia participar de uma reunião de credo contrário aos valores indígenas”. Aloisio Lorscheider protestou, e o próprio Caxibi afirmou que essa proibição não se tratava de uma proteção, ou respeito, mas o medo da Ditadura brasileira que se denunciasse no exterior a precária situação das comunidades indígenas

---

<sup>638</sup> O veto às reunião dos progressistas. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, ? de jan. 1979, p. 10. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>639</sup> BETTO, Frei. Op. Cit. p. 110.

<sup>640</sup> Sucursal de Brasília. Bispos denunciam planos contra Puebla. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. ?, 21 jan. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).



no Brasil.<sup>641</sup> No México, a questão indígena passava por uma importante articulação. Andreo atestou a crescente conscientização política das comunidades indígenas da região do Chiapas, fortalecidos com o Primer Congreso Indígena de Chiapas Fray Bartolomé de Las Casas, em 1974, e pela Teologia da Libertação, que nessa área contava com a importante presença do bispo Samuel Ruiz García (que presidiu o Departamento de Missões do CELAM nos anos 1970). Defendendo a formação de uma cultura política maia chiapaneca, observou a interação que possibilitou, com as relações com o grupo urbano instalado em Selva Lacandona, a formação do Exército Zapatista de Libertação Nacional, grupo que realizou a insurgência no México em 1994.<sup>642</sup>

Ainda no tocante a Puebla, o receio das autoridades brasileiras, como Loirscheider exprimiu, a respeito das denúncias de práticas autoritárias e violentas de regimes ditatoriais, foi inócuo. No quase decênio transcorrido entre a IIª e a IIIª Conferência episcopal, a proliferação de Ditaduras na América Latina constituiu uma grave ameaça aos Direitos Humanos e ao Estado de Direitos na região. A Argentina reviveu as agruras da Ditadura com o Golpe Militar em 1976 que depôs Isabelita Perón; no Chile, o regime de Pinochet impõe-se após o golpe contra Allende, em 1973; o endurecimento na condução do Estado Uruguaio culminou com a Ditadura também em 1973; a Bolívia, em 1971, e outros países, inclusive os que já viviam sob regimes autoritários desde Medellín (como o Brasil, Paraguai, Nicarágua e Peru), compunha um quadro de urgência na denúncia de práticas abusivas e na organização de resistências às mesmas. A Igreja Católica, conforme apontamos anteriormente, agiu entre a oposição demarcada e o apoio conivente, variações entre os diferentes países e estratos do clero.

De toda forma, era sob esse pretexto que a Conferência de Puebla estava sendo realizada e, ainda que não houvesse um espaço específico para tratar dessas questões, elas forma introduzidas. A Anistia Internacional entregou um relatório aos bispos sobre os 17 mil presos políticos e 30 mil desaparecidos nos últimos anos.<sup>643</sup> Ao presidente do CELAM, Aloisio Lorscheider, foi entregue, por um grupo de mães de desaparecidos políticos argentinos, um documento que apelava para o CELAM intervir, junto ao governo ditatorial argentino, em prol de uma solução para o drama dos desaparecidos,

---

<sup>641</sup> MORABITO, Rocco. (?) Puebla: os planos dos bispos brasileiros. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 26, 23 jan. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>642</sup> ANDREO, I. Op. Cit. p. 35 e 289.

<sup>643</sup> BETTO, Frei. Op. Cit. p. 45.

informando às famílias, ao menos, a situação dos respectivos.<sup>644</sup> Assim também o fizeram um grupo de mães de El Salvador.<sup>645</sup> O Arcebispo Oscar Arnulfo Romero, de El Salvador, declarou apoio à Igreja salvadorenha contra o regime de Carlos Humberto Romero. Nos últimos três anos, quatro sacerdotes haviam sido mortos em situações “misteriosas” no país.<sup>646</sup> O próprio Romero era vítima de ameaças, que culminaram no trágico incidente de sua morte, sobre a qual falaremos adiante. Buscando analisar essa aproximação de grupos de oposição à Ditadura e membros da Igreja, Levine considerou três questões:

First, where they took hold, new religious ideias legitimed activism in theory and trough their translation into innovative forms of grassroots organisation. Second, the very experience of participation provided nets of solidarity which encouraged members in continued resistance. Finally, political closure drove new clients into these structures, wich often were the only outlets available.<sup>647</sup>

Ainda que possamos perceber que seja reiterada a oposição Igreja progressista-popular, no combate à Ditadura com uma Igreja hierárquica, supressora dessa inserção social, essa relação é válida para certas situações, e expõe os laços de solidariedade construídos entre as partes.

Há um caso que reflete que o alinhamento da Igreja nacional não era automático, mesmo em situações de flagrante violação dos direitos humanos. Um grupo de uruguaios exilados no México enviou apelo ao episcopado do Uruguai (endereçoado ao presidente da comissão Carlos Partelli) para que auxiliassem os presos e desaparecidos políticos. A carta foi também entregue à delegação brasileira “devido ao extremo conservadorismo do episcopado uruguaio.”<sup>648</sup> O caso uruguaio ainda reverberou em

---

<sup>644</sup> Um apelo a favor dos desaparecidos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de jan. 1979, p. 9. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>645</sup> Mães de presos em Puebla. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 de fev. 1979, p.?. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>646</sup> ?. Denuncias de El Salvador. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 de jan. 1979, p. ?. Do México. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>647</sup> LEVINE, Daniel H. The Catholic Church and Politics in Latin America: Basic trends and likely futures. In: KEOGH, Dermont (org.) Op. Cit. p. 27.

<sup>648</sup> Uruguaios pedem ajuda aos bispos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 02 de fev. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

uma das *Ruedas de Prensa*, entrevistas que participantes da Conferência concediam aos jornalistas. Juan M. Francia (jornalista da *Inter Press Service*), questionou o padre Miguel Barriola sobre a relação entre a hierarquia católica uruguaia e as autoridades militares, perguntando se a Igreja auxiliava as pessoas que sofreram violações de Direitos Humanos e se vinham prestando assistência espiritual aos presos políticos. Reproduzimos aqui a resposta de Barriola:

La Iglesia uruguaya dirigida por sus obispos ha intervenido últimamente pronunciándose contra una ampliación de las leyes sobre la libertad de divorcio y contra una mayor liberalización del aborto. En estos temas que atañen sin rodeos a su misión y doctrina inequívoca sobre el matrimonio y la vida, la docencia de la jerarquía ha sido igualmente clara. En otros ámbitos donde su ingerencia no es tan nítida, como lo es el campo político, el Episcopado ha optado por conversaciones privadas, con los representantes del gobierno, preferiendo una acción no tan espectacular pero tal vez más eficaz.<sup>649</sup>

Dessa forma, Barriola elencou qual era a prioridade da Igreja uruguaia, uma cruzada moral contra a ampliação da lei do divórcio e do aborto, deixando o campo político relegado a “conversaciones privadas”. Barriola remete a certa convivência que muitos sacerdotes da Igreja tiveram com a Ditadura no país.

A Conferência, inaugurada dia 27 com a homília na Basílica de Guadalupe, prosseguiu com os discursos de abertura, no dia 28. Nos dias seguintes, foram difundidas a dinâmica e estrutura dos trabalhos, que seguiram a mesma forma de Medellín – formação dos núcleos, divisão em comissões, compostas por cerca de 18 delegados, elaboração de um texto final em conjunto, votação, modificações se necessário, e submissão do texto final. Todavia, logo no começo da conferência, uma carta de Alfonso López Trujillo ao arcebispo brasileiro Luciano Duarte, foi publicada no jornal mexicano *Uno más Uno*, em 1º de fevereiro. A carta, de natureza confidencial, trazia, numa linguagem pouco “eclesiástica”, a disposição dos conservadores em travar um batalha contra os progressistas em Puebla.

A forma como a carta, escrita após a eleição de Woitila para o papado, foi parar nas mãos de um jornal sensacionalista mexicano continua nebulosa. Duarte relatou que

---

<sup>649</sup> Comisión de Comunicación. Rueda de Prensa, número 6. 05/02/1979. p. 15. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979.

ouviu do próprio Trujillo que alguém roubou uma fita cassete com a carta ditada nos arquivos do CELAM, em Bogotá, levou à Cidade do México e esperou o ápice da Conferência para divulgá-la a um jornal. “E eu mesmo vi, em Puebla, nos salões da Conferência, eclesiásticos que na manhã da divulgação da carta, distribuía, cuidadosamente, fotocópias da mesma, com o zelo daqueles que executam uma missão de grande alcance... Confesso que essas coisas na Igreja me entristecem profundamente.”<sup>650</sup> Quanto ao conteúdo da carta, Trujillo começou por elogiar a entronização de João Paulo II (“ele começou a falar bem claro”). Ao abordar a Conferência de Puebla, valeu-se de um tom belicoso:

Prepare, pois, seus aviões bombardeiros e prepare algo de sua saborosa peçonha porque tanto para Puebla quanto para a Assembleia do CELAM, necessitamos de você mais do que nunca, nas melhores condições. Creio que você deve submeter-se a um treinamento, como fazem os boxeadores antes de subir ao ringue para os campeonatos mundiais. Que seus golpes sejam evangélicos e certos.<sup>651</sup>

O secretário-geral colombiano prosseguiu numa crítica nominal a Leonardo Boff, e que estaria tentando articular uma advertência da CNBB, junto a Aloísio Lorscheider, contra o teólogo, por suas “opções desconcertantes”. Contou que havia motivos de entusiasmo, compartilhados pelos bispos Eugênio Salles e Brandão Avelar. Na sequência, relatou um encontro com Paulo Evaristo Arns em Roma, no qual abordou as ideias de Boff. Sentenciou afirmando que: “Estou convencido de que essas pessoas se sentem muito fortes quando não se lhes faz frente.” Podemos observar que Trujillo havia elencado, e atuado, contra progressistas brasileiros, Boff e Arns, tentando o apoio do clero moderado. Importante ressaltar que o destinatário era um bispo conservador brasileiro, operando de forma a angariar apoio dentro do episcopado do Brasil. Concluiu a carta em tom otimista e irônico: “Deus, mediante o curso dos acontecimentos será positivo. Em todo caso, se me fuzilarem, enquanto você escuta discos de Agustin Lara e

---

<sup>650</sup> DUARTE, Luciano. Crítica aberta ao presidente da CNBB. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 12, 7 dez. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>651</sup> TRUJILLO, Alfonso L. Tensão entre os conservadores. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 02 de fev. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

lê poemas de Pablo Neruda, não me deixe de fazer um epitáfio. Eu lhe sugeriria simplesmente essa ideia: Lutou e caiu.”<sup>652</sup>

O clima no “cenáculo” foi tomado por tensão. A carta teve uma ressonância imediata nos corredores do Palácio Palafoxiano. Trujillo não teria negado a autenticidade da carta e pensou em retratar-se publicamente. Betto relatou que o colombiano estava “abatido” e sua intenção de candidatar-se a presidência do CELAM havia sido descartada.<sup>653</sup> Mas, como veremos adiante, isso não se conformou, e Trujillo continuou sendo homem forte na Igreja na América Latina mesmo após Puebla.

De toda forma, do lado de fora do Palácio, o clima também não era ameno. No dia 11 de fevereiro, confirmando o prognóstico de cidade conservadora, um grupo de empresários mexicanos organizou um protesto contra as “infiltrações comunistas” em Puebla, citando Evaristo Arns, Leonidas Proaño e Candido Padin.<sup>654</sup> Além disso, havia as reuniões dos teólogos “radicais”, frequentemente acusados de promover uma Conferência paralela. Importante também frisar as cerca de 100 mulheres católicas, que tinham uma presença irrisória em Puebla e nas demais conferências episcopais, e faziam reuniões paralelas à Conferência, debatendo temas negligenciados pelos bispos.<sup>655</sup> Em suma, foi em um ambiente de disputa e tensão que transcorreu a Conferência, que também contou com acordos e mediações. Analisaremos agora o Documento final, atentando para o trabalho fracionado ao longo da Conferência de Puebla.

### V. 3. Conclusões

As *Conclusões de Puebla*, após aprovadas pela Assembleia Geral, foram submetidas ao Vaticano, para chancela da Santa Sé. No entanto, enquanto o texto esteve sob supervisão do Papa, alterações substanciais foram realizadas, ainda que João Paulo

---

<sup>652</sup> Ibid. p. 12.

<sup>653</sup> BETTO, Frei. Op. Cit. p. 82.

<sup>654</sup> GUIMARÃES, Irineu. Op. Cit. p. 79.

<sup>655</sup> Enviados especiais. Numa reunião de mulheres, temas esquecidos pelos bispos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 de fev. 1979, p.?. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

II tenha declarado apenas “precisar nele alguns conceitos”.<sup>656</sup> Retoricamente, Gutierrez afirmou que “Seria desejável que se explicasse o porquê dessas motivações.”<sup>657</sup> A edição brasileira, da editora *Paulinas*, traz um quadro de “Subsídios para a leitura”, no qual mostra diferenças entre a versão provisória publicada em março de 1979, imediatamente após o encerramento da Conferência (teriam sido impressas 65 mil exemplares dessa versão), e a versão oficial, após o crivo e modificações. A comparação entre os textos será aludida nesse subcapítulo quando necessário.

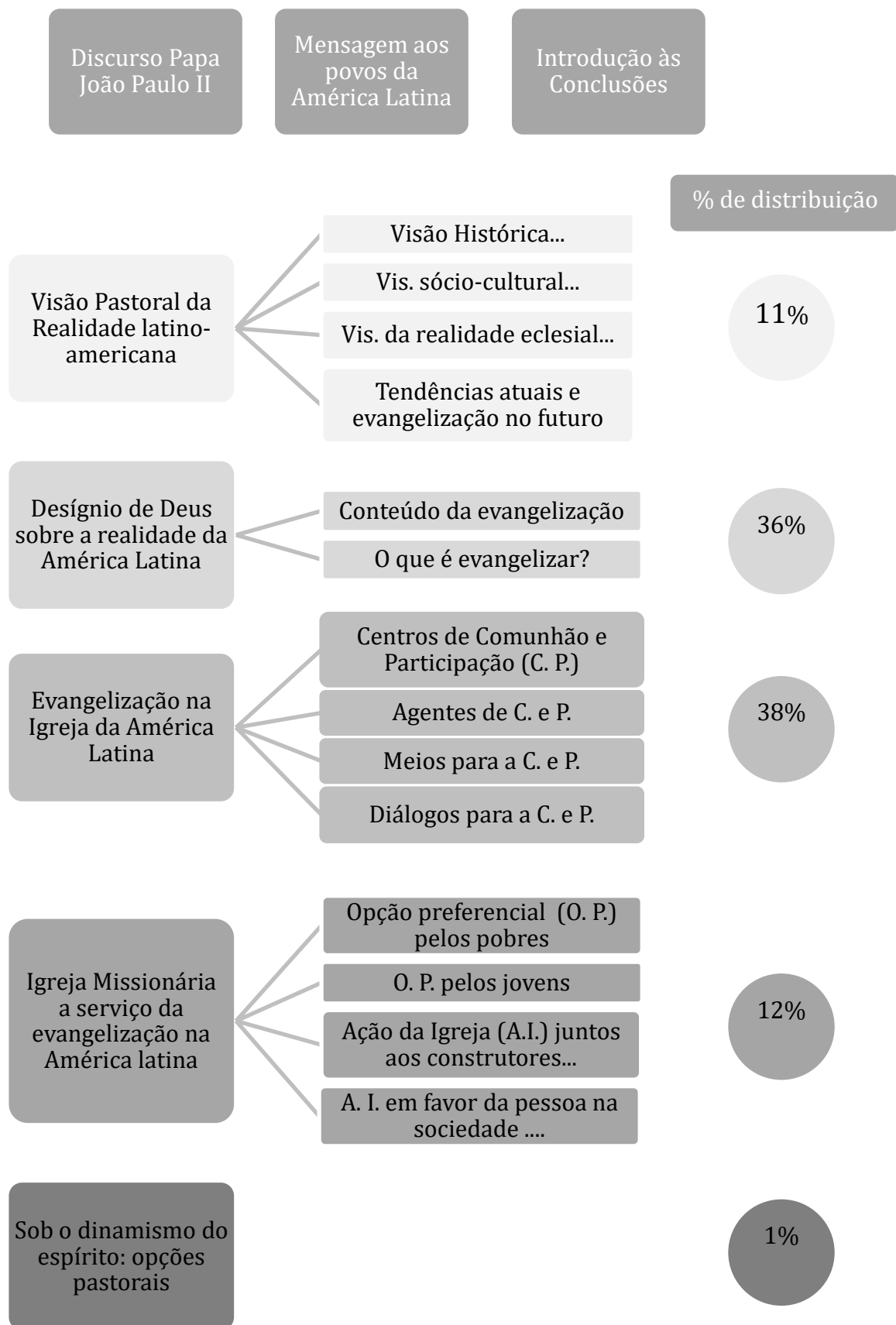
As *Conclusões de Puebla*<sup>658</sup> são compostas pela apresentação do documento, escrito ao final de março de 1979 por João Paulo II; o discurso inaugural do Papa no Seminário Palafoxiano; *Alocução Introdutória* de Aloísio Lorscheider, então presidente do CELAM; *Apresentação*, escrita pela presidência da IIIª Conferência; *Mensagem aos Povos da América Latina* que, assim como em Medellín, não é assinada, denotando uma autoria colegiada, mas que foi redigida ao final da Conferência pelos bispos Muñoz Vega e Avellar Brandão; ao que segue os relatórios das comissões. O documento final foi dividido em 5 núcleos: Visão Pastoral da realidade Latino americana, Desígnios de Deus sobre a realidade da América Latina, Evangelização na igreja da América Latina, Igreja Missionária a serviço da evangelização na América Latina e Sob o dinamismo do espírito: opções pastorais. Antes de cada núcleo, há uma página que apresenta seu conteúdo geral e os capítulos que a compõe. Elaboramos um organograma que expõe a divisão e estrutura do documento, atentando para o percentual de distribuição.

---

<sup>656</sup> JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II por ocasião da celebração dos 25º aniversário da fundação do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM)*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800702\\_consiglioepiscopale-brasile.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_consiglioepiscopale-brasile.html)>>. Acessado em 07/09/2017.s./p.

<sup>657</sup> GUTIERREZ, G. Op. Cit. p. 8. No texto, o peruano trabalho com o texto aprovado na Conferência e com o Oficial para analisar a caracterização de pobreza e libertação em Puebla.

<sup>658</sup> CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. 448 páginas. Essa edição também contém o texto oficial e os pronunciamentos iniciais (discurso e homilia do Papa João Paulo II, alocução introdutória de Aloísio Lorscheider, Introdução de Pe. Beni dos Santos, Apresentação e Mensagem aos Povos da América Latina). Conta também com um índice analítico e duas tabelas de correspondência da versão publicada provisoriamente pela *Editora Paulinas* antes dessa versão oficial.



Organograma 3. Estrutura das *Conclusões de Puebla*

Analisando o organograma, é possível deferir que as *Conclusões de Puebla* começam com explanações sobre a sociedade, passam para uma mediação Sociedade-Igreja explorando a Evangelização, adentra em aspectos internos da Igreja Católica, mas depois conclui novamente principiando a mediação Igreja-Sociedade, tratando dos pobres. Um movimento que começa pela sociedade, vai adensando dentro da Igreja, assim como Medellín, mas termina retomando a relação Igreja-Sociedade. As *Conclusões de Medellín*, talvez pelo enfoque nas resoluções conciliares, e também porque o documento era menor se comparado com Puebla, não fizeram essa retomada ad extra- ad intra- ad extra, que confere às *Conclusões de Puebla* um movimento pouco mais dinâmico na focalização e interações. A disposição espacial também merece atenção, com dois grandes núcleos (segundo e terceiro), que concentram 74% do total (cerca de 3/4 do documento), dois núcleos intermediários, (primeiro e quarto), com 23% das páginas, e o último núcleo, com apenas 1%, como forma de encerramento.

Assim como desenvolvido no capítulo III, elaboramos uma tabela de referência de citações do documento *Conclusões de Puebla*. Dessa forma, podemos analisar parte da composição teórica da fonte, para esboçarmos considerações sobre a recepção das *Conclusões de Medellín*, do discurso de abertura do Papa João Paulo II, a encíclica que contestamos ser a mais citada ao longo de Puebla, *Evangelii Nuntiandi*, assim como as resoluções do Concílio Vaticano II.



| Capítulo   | Referência |             |           |            |                            |            |             |
|--|------------|-------------|-----------|------------|----------------------------|------------|-------------|
|  | Bíblia     | Vaticano II | Medellín  | João P. II | <i>Evangelii Nuntiandi</i> | Outros     | Total       |
| <b>Discurso Inaugural<sup>659</sup></b>                | 21         | 11          | -         | 7          | 18                         | 19         | 76          |
| <b>Mens. aos povos da A. L.</b>                        | 6          | -           | 1         | 4          | -                          | -          | 11          |
| <b>Visão Histórica ...</b>                             | -          | -           | 1         | 1          | -                          | -          | 2           |
| <b>Visão sociocultural ...</b>                         | 1          | -           | 2         | 6          | 2                          | 5          | 16          |
| <b>Visão da realidade eclesial ..</b>                  | -          | 1           | 2         | 1          | -                          | 1          | 5           |
| <b>Tendências atuais e evangelização no fut.</b>       | -          | -           | -         | 1          | -                          | -          | 1           |
| <b>Conteúdo da evang.</b>                              | 91         | 37          | -         | 11         | 8                          | 7          | 154         |
| <b>O que é evangelizar?</b>                            | 30         | 35          | 2         | 16         | 37                         | 21         | 141         |
| <b>Centros de comunhão e participação</b>              | 2          | 8           | 1         | 7          | 2                          | 2          | 22          |
| <b>Agentes de com. e par.</b>                          | 36         | 24          | -         | 19         | 13                         | 11         | 103         |
| <b>Meios p/ com. e par.</b>                            | 10         | 17          | 2         | 5          | 8                          | 23         | 65          |
| <b>Diálogo p/ com. e par.</b>                          | 4          | 4           | -         | -          | 3                          | 5          | 16          |
| <b>Opção pref. pelos pobres</b>                        | 16         | 2           | 2         | 9          | 2                          | -          | 31          |
| <b>Opção pref. pelos jovens</b>                        | 4          | -           | 1         | 4          | 1                          | 2          | 12          |
| <b>Ação da Igreja junto aos construtores da soc...</b> | -          | 6           | 1         | 4          | 3                          | 2          | 16          |
| <b>Ação da Igreja em favor da pessoa na soc...</b>     | 3          | 1           | -         | 3          | 2                          | 6          | 15          |
| <b>Sob o din. do espírito <sup>660</sup></b>           | 8          | 2           | -         | -          | -                          | -          | 10          |
| <b>Total</b>   | <b>232</b> | <b>148</b>  | <b>15</b> | <b>98</b>  | <b>99</b>                  | <b>104</b> | <b>696</b>  |
| <b>Total/Percentual</b>                                | <b>33%</b> | <b>21%</b>  | <b>2%</b> | <b>14%</b> | <b>14%</b>                 | <b>15%</b> | <b>100%</b> |

**Tabela 12. Referências das *Conclusões de Puebla***

<sup>659</sup> Consideramos também as referências contidas no corpo do texto, na presente edição. Esse modelo de citação apresenta-se no Discurso Inaugural e em algumas ocasiões ao longo do texto.

<sup>660</sup>*Sob o dinamismo do espírito* não constitui um capítulo, mas intitula a quinta e última parte das Conclusões da Conferência. Como esse núcleo não possui capítulos, consideramos o título do núcleo.

Em relação a Medellín, podemos observar um acentuado decréscimo de citação das resoluções conciliares, de 62,5% para 21% (cerca de 1/3). Entretanto as citações bíblicas mas que dobraram (14,5% para 33%), aumentaram também as referências aos pronunciamentos papais (em Puebla de João Paulo II) e outros textos. O maior impacto da encíclica *Evangelii Nuntiandi*, além da proposta diretamente vinculado de reflexão sobre o Concílio em Medellín, contextualizam as diferenças entre as Conferências. Transcorridos quase vinte anos do Vaticano II, a Igreja latino-americana passava por um intenso debate teológico, como podemos observar no Capítulo IV, e também na preparação e durante a Conferência de Puebla, como verificamos até agora. Todavia, essa prerrogativa não desembocou numa análise mais detida das *Conclusões de Medellín*, que ocupam apenas 2% das citações gerais do documento.

As *Conclusões de Medellín*, embora fossem o texto eclesialístico mais “próximo” de Puebla, pela sua natureza constitutiva, proximidade temporal, institucional e proposta temática, foram citada apenas 15 vezes, num universo de 696 citações. Atribuímos essa falta de protagonismo ao contexto que envolveu a preparação da Conferência de Puebla. Medellín foi um documento progressista, adensar seus apontamentos, seria conferir um tom mais enérgico, popular e temporal para o conceito de Libertação. Este foi conceitualizado de forma mais ponderada, ambígua, que por vezes flertou (ou esteve articulado) com uma visão dogmática e conservadora, mas que também alinhou-se a demandas sociais e políticas da ordem do dia da Igreja, atestando que não houve um completo retrocesso.

No tocante às citações mais diretamente, podemos observar continuidades, em alguns capítulos mais progressistas de Puebla, mas que na verdade são apropriações de avanços que não poderiam ser negados. É o que ocorreu na citação referente à “Educação Libertadora”<sup>661</sup>, enunciada em Medellín. Esse conceito, que estruturou o capítulo sobre *Educação* das *Conclusões* da Conferência em Medellín, foi citado de passagem no documento de Puebla. O termo aparece apenas uma vez e o sentido maior conferido ao conceito é eclipsado por outra concepção de Educação. Dessa forma, a citação, que poderia indicar uma “continuidade”, na verdade assume outra configuração. Temos que ponderar em relação à perigosa metodologia que podemos assumir ao enveredar por esse caminho. Esse levantamento mais sistemático de citações não limita

---

<sup>661</sup> Meios para a comunhão e participação. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 329.

as referências que permeiam as *Conclusões de Puebla*, afinal de contas, ideias circulam, e sua dinâmica pode fugir de um indício como as citações bibliográficas de um documento. A própria temática maior da Libertação é um indício disso. O debate não poderia ser simplesmente esquecido nessa Conferência realizada no México uma década depois de Medellín. Ainda que exista apenas uma referência sobre o “clamor do povo pela libertação” em Medellín, citado em Puebla<sup>662</sup>, a temática foi trazida à tona, espalhou-se para outras temáticas, pautou debates e também foi citada indiretamente. Dessa forma, essa análise das citações é um indicio, mas não a totalidade do que configuramos aqui como uma circulação de ideias. Ainda sim, outros indícios corroboram a apropriação de Medellín, sem que houvesse uma negação.

Parte das 15 citações ao documento de Medellín se refere ao “despertar” latino-americano<sup>663</sup> e expressões como “ouvir o clamor por Libertação”<sup>664</sup>, tornam-se emblemáticas da leitura de Medellín como uma refundação da Igreja na América Latina. Entretanto, dois usos do documento emanado da Conferência de 1968 merecem destaque: ao apontar a necessidade das mudanças estruturais, mas que elas devem partir de uma transformação da mentalidade coletiva<sup>665</sup> e a crítica às Ditaduras.<sup>666</sup> No tocante às Ditaduras, critica-se a controversa postura dos militares em abusar da força quando deveriam garantir a Liberdade<sup>667</sup> e a deterioração do quadro político por uma “injustiça institucionalizada” - termo cunhado na Conferência de 1968 e que, assim como o conceito de Libertação, dá margem para uma crítica estrutural e contextual. Nesse caso, crítica aos governos autoritários que se consolidavam na América Latina naquele contexto (anos 1960 – 1980) e também estrutural, visto que o Capitalismo, o pensamento autoritário e a Democracia Burguesa de fato institucionalizaram. Em suma, o documento, apesar de pouco citado, teve um papel estratégico de referendar algumas posições mais progressistas.

---

<sup>662</sup> Visão da realidade eclesial latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 107.

<sup>663</sup> Mensagem aos povos da América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 73

<sup>664</sup> Visão da realidade eclesial latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 107.

<sup>665</sup> O que é evangelizar?. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 198 e Opção preferencial pelos pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 358.

<sup>666</sup> Visão sócio-Cultural da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 98 e Ação da Igreja junto aos construtores da sociedade pluralista na América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 377.

<sup>667</sup> Ibid. p. 377.

Outra referência fundamental para compreender as *Conclusões de Puebla* é o discurso inaugural de João Paulo II, proferido no dia 28 de janeiro de 1979. Pregando a unidade da Igreja e condenando heresias, assim como Paulo VI fez em Medellín, foi pouco afeito a orientações pastorais e centrou-se em preocupações doutrinárias. O conceito de Libertação teve uma centralidade marcante, mostrando a permeabilidade do debate.

O Papa relembrou a citação bíblica “Conhecereis a verdade e a verdade os libertará” (Jo 8, 32) para defender que os membros da Igreja devem ser “mestres da verdade”. Essa verdade se desdobraria em três planos: sobre Cristo, a Igreja e o Homem. Na parte cristológica, João Paulo II condenou a politização da imagem de Cristo. “Esta concepção de Cristo como político, revolucionário, como o subversivo de Nazaré, não se coaduna com a catequese da Igreja (...) A perspectiva de sua missão é muito mais profunda.”<sup>668</sup>

Na verdade sobre a Igreja, reiterou a postura conservadora. Ao versar sobre a missão da Igreja, uma dimensão política foi novamente condenada, dessa vez citando seu predecessor, João Paulo I: “É um erro afirmar que a teologia política, econômica e social coincide com a salvação em Jesus Cristo...”<sup>669</sup> Ao dissertar sobre o Homem, João Paulo II defendeu o monopólio que a Igreja detém sobre sua Verdade, graças ao Evangelho: “Esta verdade completa sobre o ser humano constitui o fundamento do ensino social da Igreja, bem como é a base da verdadeira libertação. A luz desta verdade, não é o homem um ser submetido aos processos econômicos ou políticos, mas estes processos estão ordenados ao homem e submetidos a ele.”<sup>670</sup> O Papa conclamou a uma Libertação Espiritual que subordinou a Libertação Dialética. Não existiria uma interação dialética nesse processo que seria unidimensional. A politização dessa mensagem, seja pela figura de Cristo, na ação da Igreja ou como meio de perscrutar a Liberdade pelo próprio homem, trairia seus respectivos fundamentos.

Da metade para o final, João Paulo II reportou-se a demandas políticas e sociais da América Latina, que foram tratadas pelo viés da Doutrina Social da Igreja, de forma

---

<sup>668</sup> JOÃO PAULO II. Discurso inaugural pronunciado no Seminário Palafoxiano de Puebla de los Angeles, México. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 19.

<sup>669</sup> Ibid. p. 23.

<sup>670</sup> Ibid. p. 24-25.

menos conservadora. Foram lembradas privações às liberdades e violação dos direitos humanos (referência às Ditaduras) e a “hipoteca social” que incidiria sobre a Propriedade Privada. Entretanto, o sentido da Libertação foi retomado na parte final do discurso: “Libertação de tudo o que oprime o homem, mas que é, antes de tudo, salvação do pecado e do maligno (...) Libertação que nos leva com a energia da caridade, à comunhão (...)”<sup>671</sup> Calcado na encíclica *Evangelii Nuntiandi*, de Paulo VI, João Paulo II reforçou, entretanto, o conteúdo da Libertação Espiritual. As *Conclusões de Medellín* não foram citadas.

Ainda que muito influente, o discurso não determinou por completo o posicionamentos dos bispos latino-americanos em Puebla. Ao responder a pergunta da jornalista Lucia Amelia Moreira (*Jornal de Brasília*), sobre o que a Igreja do Brasil entendia por subversão, aludindo ao discurso de João Paulo II, Aloisio Lorscheider (presidente da CNBB) relacionou subversão com ordem vigente, numa forma de conceitualizar subversão a partir de um referencial que o sacerdote disse poder ser ilegítimo, e que poderia ser ainda apoiado pela Igreja.<sup>672</sup> A apropriação de Lorscheider buscou citar uma palavra que os governos de Segurança Nacional usavam para tratar seus opositores, “subversivos”. Nesse mesmo sentido, Candido Padin, ao responder a pergunta de Alejandro Áviles (Agencia *Inter Press Service*), rechaçou o que o jornalista classificou como “condenação do Papa à Teologia da Libertação”. O prelado brasileiro disse que houve uma crítica muito forte a uma leitura inautêntica do Evangelho, que olha Jesus de uma forma estritamente política. Mas essa crítica, para Padin, não caberia a Teologia da Libertação, que sequer foi citada nominalmente.<sup>673</sup>

Outro bispo brasileiro não confrontou o discurso papal, apropriou-se de seu conteúdo. Dom Moacir Grechi, bispo auxiliar de Rio Branco e presidente da Comissão Pastoral da Terra da CNBB (também um dos fundadores do Conselho Indigenista Missionário), referindo-se à condenação da visão politizada da imagem de Cristo, declarou “Interessante: ele acena com uma imagem ou visão de Cristo bem *distorcida*, que não é, *absolutamente*, a dos nossos teólogos do Brasil (...) não corresponde (...) às

---

<sup>671</sup> Ibid. p. 30-31.

<sup>672</sup> Comunicación. Rueda de Prensa, número 2. 30/01/1979. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979. p. 3.

<sup>673</sup> Comisión de Comunicación. Rueda de Prensa, número 6. 05/02/1979. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 11.

nossas igrejas.”<sup>674</sup> Grechi, ligado a um movimento pastoral de intensa atividade em regiões afastadas dos grandes centros. Procurou construir certa sensação de descompasso entre a ação pastoral no norte brasileiro e um “visitante europeu” pouco conhecedor dessa realidade.

Ainda que essas falas mostrem uma dimensão menos imperativa da manifestação pontifícia, devemos levar em conta que Loirscheider, Padin e Grechi pertenciam à ala mais progressista do clero. O alcance do discurso também pode ser visto no interior das comissões, em meio a um clero não localizado nos extremos do debate político-teológico.

O discurso inaugural de João Paulo II foi citado 41 vezes no decorrer das *Conclusões de Puebla*, sendo mais usado na defesa de prerrogativas conservadoras, ainda que, em menor grau, também tenha reforçado aspectos progressistas. Indício de que se operava uma disputa retórico-interpretativa, hermenêutica. Assim como Paulo VI em Medellín, João Paulo II em Puebla também defendeu a unidade da Igreja, um teor discursivo sintomático, visto que ambos se dirigiram a um colegiado sacerdotal de um único continente. Os riscos das dissidências dentro da Igreja eram calculados – longe de um cisma, foram usados para reforçar o que seria a unicidade eclesiástica. Esse é um primeiro aspecto que gostaríamos de salientar nas citações do discurso papal ao longo do documento, a reiterada afirmação de que a Igreja Católica é o caminho da anunciação da Verdade (que se personifica nos bispos) e da relação com Deus.

Conforme exposto anteriormente, as *Conclusões de Puebla* possui capítulos que se confrontavam em orientações com diferentes graus de avanço e recuo em determinadas temáticas. Apesar de versarem, cada um dos capítulos, sobre conteúdos diferentes, gostaríamos de contrapor, brevemente, a forma como o discurso inaugural foi integrado ao texto final em duas comissões. A primeira, *Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana*, (56 parágrafos) mais progressista, citou 3 vezes o discurso papal. Em duas ocasiões, parafraseou a condenação que João Paulo II fez da disparidade

---

<sup>674</sup> Enviados Especiais (CARVALHO, Ricardo e FOCH, Eduardo ?). Homilias agradam os bispos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de jan. 1979, p. 8. Grifo nosso. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

entre ricos e pobres<sup>675</sup> e, na terceira referência, como a Igreja pela “força de seu compromisso evangélico”, conforme enunciou o Papa, deve denunciar e condenar as “situações de angústia”<sup>676</sup>. A angústia ao qual o documento se refere é a causada pelos regimes de força, da repressão sistemática, isto é, as ditaduras latino-americanas. Devemos ponderar que tal condenação às ditaduras se colocava como uma exigência da ordem do discurso, porque não necessariamente alinhava a Igreja à Esquerda, ou a Libertação Dialética, mas a defesa dos Direitos Humanos, e questões que acreditamos serem mais consensuais, como defesa das liberdades democráticas, do Estado de direito, etc.

Assim, mesmo levando em conta a temática proposta pelo capítulo II, mais “sociológica”, consideramos que os autores poderiam se valer de passagens mais dogmáticas no tocante a Questão Social, mas optaram por uma leitura mais progressista. A pergunta que salta aos olhos, a primeira vista, é: Se os relatores eram mais progressistas, assim como o conteúdo geral das páginas desse capítulo, porque citar o discurso do Papa e não simplesmente ignorá-lo, como fez o capítulo antecessor, também progressista? A comissão encarregada do debate e da relatoria optou por apropriar-se de trechos do discurso que dessem margem para sua interpretação eclesiástica. O discurso do Papa João II. Refletiu muito da Doutrina Social da Igreja, apresentando concessões, demandas e articulações por vezes próximas a um pensamento sociopolítico progressista. Podendo ser mais vantajoso como endosso do que um silêncio implicitamente condenatório.

O capítulo V, *O que é evangelizar?*, um dos mais conservadores do documento, citou dez vezes o discurso inaugural. Mas, considerando a extensão do capítulo (222 parágrafos), gostaríamos de nos deter em um subitem, intitulado *Evangelização, ideologias e Política*, que possui 55 parágrafos e, não casualmente, concentra mais da metade das citações papais (6). Essa parte, que advoga sobre Política e a relação com a Igreja, não usou nenhuma passagem do discurso de João Paulo II sobre a desigualdade social ou a importância de se humanizar o sistema. As citações ao Papa se concentram em delimitar, em cercear, a participação política da Igreja, condenando sua relação com

---

<sup>675</sup> *Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana*. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 94 e 95.

<sup>676</sup> *Ibid.* p. 97.

a política partidária<sup>677</sup>, não aceitar “aqueles que misturam a Palavra de Deus com atitudes meramente políticas”<sup>678</sup>, conservar-se livre dos “sistemas oposto” para optar pelo homem<sup>679</sup> e, conforme relatou-se várias vezes ao longo do documento, abnegar do uso de ideologias para a Libertação<sup>680</sup>.

Aqui reforça a ideia de que a ideologia, os partidos políticos e até a própria Política, só operam em extremos, e a Igreja seria a grande força conciliatória do bom senso perdido. Essa posição encontra lastro nos documentos da Doutrina Social da Igreja, como pudemos observar anteriormente, mas apontam uma direção contrária as *Conclusões de Medellín*.

Essa operação presente nas *Conclusões de Puebla*, ao (pretensamente) jogar a Política às margens da atuação pública, tece um discurso que alocou extremos, no qual as posições da Igreja se tornam facilmente assimiladas e, dentro dessa lógica da argumentação, coerentes. A renúncia à Política é meramente retórica, até porque a neutralidade, em muitos casos, é uma convivência perniciosa. O silêncio pode ressoar de forma mais contumaz quando posto diante da tragédia autoritária latino-americana dos anos 1960 e 80, por exemplo. E, por outro lado, serve para coibir os que se dispuseram a não vestir a farda do falso combate, de renunciar à política atuando, politicamente, para sua devassidão.

De toda forma, esses dois exemplos mostram apropriações distintas do Discurso de João Paulo II, em duas comissões díspares, mas que integram o mesmo documento. De forma geral, as *Conclusões de Puebla* continuaram a seguir o método consagrado em Medellín, ver-julgar-agir, o que confere um caráter pastoral ao documento, acentuado pela proposta da III Conferência, a Evangelização. Entretanto, abstrações quanto à inserção social e política, assim como elucubrações doutrinárias são recorrentes ao longo do documento. Diferente da análise das *Conclusões de Medellín* (Capítulo III), optamos por estruturar nossas interpretações a partir dos núcleos delimitados no documento, promovendo comparações e diálogos entre eles quando necessário.

---

<sup>677</sup> Evangelização, ideologias e Política. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 220.

<sup>678</sup> Ibid. p. 221.

<sup>679</sup> Ibid. p. 229.

<sup>680</sup> Ibid. p. 230 e p. 221.



O texto de cada comissão não contém uma explanação geral sobre a realidade latino-americana, como podemos observar no texto emanado na II Conferência. Essas impressões estão mais concentradas no primeiro núcleo das *Conclusões*, Visão Pastoral da realidade latino-americana (dividido em *Visão histórica*, *Sócio-cultural*, *Eclesial* e *Tendências de evangelização*). A urgência e aflição, presentes na forma como as *Conclusões de Medellín* percebiam a realidade latino-americana, foram abrandadas. A parte destinada a História é bastante diminuta, e recai numa visão inicialmente triunfalista (“nosso radical subtrato católico, com suas formas vitais de religiosidade vigente, foi estabelecido e dinamizado por uma imensa legião missionária...”<sup>681</sup>) da Evangelização no período colonial, para depois retomar certa autocrítica (“é certo que a Igreja, em seu labor apostólico, teve de suportar o peso dos desfalecimentos, das alianças com os poderosos da terra, de uma visão pastoral incompleta e de força destruidora do pecado”)<sup>682</sup>, caracterizando a história da Igreja na América Latina entre “luzes e sombras”.

Acreditamos que esse primeiro núcleo tomou esse sentido pela forma como os bispos interpretaram a história da Igreja na América Latina. Podemos perceber três períodos: A Evangelização, com “luzes e sombras”, que se inicia no século XVI; sucedido por um período de crises, incertezas e conflitos, a partir do século XIX, isso é, quando ocorreu as independências frente ao poder ibérico-monárquico e a formação dos Estados latino-americanos, que entraram em litígio com a Igreja com a ideologia liberal e passaram a minar o antigo espaço e poder que as Igrejas possuíam (período considerado no sub-capítulo I.5); e um último, em curso, de Renovação, que se principiou com o Concílio Vaticano II, e com a Conferência de Medellín, para a América Latina. Assim, inseridos nesse tempo de renovação, o imediatismo quanto as angústias do presente, que poder ser lidas em *Medellín*, no olho do furacão, são abrandadas por uma perspectiva que anuncia, majoritariamente, a esperança.

Nesse ímpeto de esperança, durante todo esse primeiro núcleo, há compromisso com a necessidade de “transformação das estruturas injustas”<sup>683</sup>, visto a vigência de um

---

<sup>681</sup> Visão histórica da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 87.

<sup>682</sup> Ibid. p. 89.

<sup>683</sup> Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 91.

“sistema econômico que não considera o homem como centro da sociedade”<sup>684</sup>, visando assim uma “situação de justiça para as grandes maiorias”<sup>685</sup>. Esse apontamento insere-se numa interpretação dialética, “entre o pessoal e as transformações profundas das estruturas”<sup>686</sup>, o coletivo e o indivíduo. O binômio de conversão “individual e social”<sup>687</sup> estruturou muitas prerrogativas nesse núcleo.

Nessa perspectiva, o conceito de Pecado Social é significativo. Embora a expressão tenha aparecido poucas vezes, sua formulação encadeia-se na denúncia das estruturas, além de aplicar uma categorização antes restrita ao âmbito individual. A Igreja interpretou a situação de angústia na América Latina como um Pecado Social<sup>688</sup>, ponderando que as dimensões pessoais e sociais do pecado são amplas.<sup>689</sup>

Westhelle elaborou uma reconstituição histórica no qual buscou examinar o conceito de Pecado na teologia latino-americana. Começou por argumentar que a América, antes de ser descoberta, pertencia ao imaginário europeu, e foi idealizada como ausente do “espaço de ambiguidade”, constituído pelo céu/paraíso e inferno, Queda e a Redenção, no qual “a jornada humana se desdobraria. O pecado torna a vida perigosa, mas a graça assegura a promessa de resgate e liberdade.”<sup>690</sup> O autor defendeu que à América foi negado esse espaço, criando um limbo. A consciência histórica americana tratou de reivindicar esse reino ambíguo, nossa própria História, mas por meio de um erigir da Queda.

Nesse sentido, diferenciou dois caminhos perscrutados pela teologia latino-americana: o Assimilacionismo, mais comum, que busca integrar a América no mito fundador europeu, adotando um conceito de Pecado resguardado no âmbito privado, mas que na esfera pública metamorfose-ia em benefício. Hofstätter ainda chamou atenção para a interação entre uma sociedade vinculada ao poder autônomo do ser-

---

<sup>684</sup> Ibid. p. 101.

<sup>685</sup> Tendências atuais e Evangelização no futuro. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 116.

<sup>686</sup> Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 95.

<sup>687</sup> Ibid. p. 91.

<sup>688</sup> Ibid. p. 94

<sup>689</sup> Visão da realidade eclesial hoje na América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 103. Também presente em O que é evangelizar? In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 211.

<sup>690</sup> WESTHELLE, Vítor. O Tamanho do Paraíso – Pressupostos do conceito de pecado na teologia latino-americana. *Estudos Teológicos*, v. 38, n. 3, 1998. p. 242.

humano e a minimização do pecado como a “culpa pela falta que se dá na relação com Deus na História.”, assegurando que não considerar as estruturas ao se conceber o pecado é “seguir atualizado-o”, “privatizá-lo no coração das pessoas”.<sup>691</sup> O outro caminho interpretativo denominou-se Liberacionista, que reivindica o direito à Queda, pela regionalidade da consciência, concebendo o Pecado não apenas como um ato subjetivo ou corrupção subjetiva, mas como estrutura intersubjetiva. Essa acepção se aproxima do Pecado Social no texto de Puebla.<sup>692</sup>

Essa dialética, entre o social e o pessoal, estrutura e consciência, também presente em *Medellín*, esta desassociada do conceito de Libertação em *Puebla*. O conceito de Libertação aparece apenas duas vezes no documento das quatro comissões que compõem esse primeiro núcleo, de forma genérica ao falar as Comunidades Eclesiais de Base, e depois ao dissertar sobre a Libertação integral “que não se esgote no quadro de sua existência temporal, mas que projete na plena comunhão com Deus e com os irmãos na eternidade, comunhão que já se começa a realizar, embora imperfeitamente, na história.”<sup>693</sup> Nesse sentido, a caracterização de uma situação de Dependência pareceu apenas uma vez (“o fato de nossa dependência econômica, tecnológica, política e cultural”<sup>694</sup>), dissolvendo o binômio conceitual Dependência-Libertação.

Assim, embora haja uma continuidade, em muitos pontos com a Libertação Dialética, a ausência de reflexões que convergem nesse sentido é significativa. Foi reforçada a crítica às Ditaduras, pelo contexto de acirramento do autoritarismo na América Latina durante os quase dez anos que separam Medellín (1968) de Puebla

---

<sup>691</sup> HOFSTÄTER, Leandro Otto. *A concepção de pecado na Teologia da Libertação*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003. p. 11 e 57.

<sup>692</sup> Não obstante, o autor considerou que o Pecado concebido estruturalmente esvazia responsabilidades, recaindo em uma ambiguidade que divide o mundo entre os que organizam o pecado estrutural e os que sofrem por ele. Apontando uma romantizando das “vítimas” e falta de autoafirmação, Westhelle baseou-se na interpretação do teólogo Juan Luis Segundo da carta de Paulo aos romanos, na qual negou-se essa exterioridade do Pecado. Assumindo o projeto de “abandonar o inferno”, ponderou que essa etapa se cumpre “por um povo que conhece e narra a história de seus erros, de sua vileza, de sua queda.” Sendo imprescindível conhecer a situação da qual pretende-se evadir, torná-la própria, uma “tomada narrativa”. WESTHELLE, Vítor. Op. Cit. p. 249. Consideramos que parte das críticas que o autor esboçou ao projeto Liberacionista estão incluídas nas ponderações que fizemos ao abordar o conceito de Libertação, como contradições conceituais, na relação com o povo, e nas implicações de suas utopias.

<sup>693</sup> Tendências atuais e Evangelização no futuro. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 117.

<sup>694</sup> Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 101.

(1979). Defendeu-se a participação política livre<sup>695</sup> e a condenação da angústia causada pela repressão sistemática ou seletiva, típica dos regimes de força<sup>696</sup>. Em consonância com essa postura, a defesa dos Direitos Humanos passou a figurar como elemento central da inserção social e política da Igreja na realidade latino-americana.

Os Direitos Humanos foram reiteradamente citados, embora praticamente ausentes nas *Conclusões* da II Conferência: “A Igreja assume a defesa dos direitos humanos e se solidariza com os que lutam por eles.”<sup>697</sup>, condenando enfaticamente aqueles que o violam<sup>698</sup>. Vinculados as diferenças sociais e a pobreza, a violação dos Direitos Humanos são elencados como “desafios lançados à evangelização”<sup>699</sup>. A forma como o conceito de Direitos Humanos esteve estrategicamente presente nas *Conclusões de Puebla* permitiram um descolamento com o Marxismo – em certa medida presente nas *Conclusões de Medellín* e outros documentos. Mas não podemos afirmar que houve um distanciamento da realidade latino-americana, sendo observável um encontro com reivindicações democráticas (englobando posições políticas como a direita-liberal, grupos conservadores e moderados) e até de parte da esquerda.

Devemos recordar também dois pontos importantes para não abordar de forma unilateral essa articulação. Primeiro, a reorientação da Igreja Católica em relação aos Direitos Humanos. Inicialmente rechaçados, ao longo do século XX foram incorporados na Doutrina Social da Igreja, nas prerrogativas de defesa das liberdades individuais, dos deveres do Estado de direitos e de defesa da dignidade da pessoa humana (Cap. I. 4). E, de forma mais circunstancial. A forte pressão de grupos de defesa dos direitos humanos que foram até a III Conferência, é um ponto a ser destacado. Porém, essa importante conquista de espaço no discurso eclesial está inserida em disputas prévias no seio da Igreja latino-americana.

---

<sup>695</sup> Tendências atuais e Evangelização no futuro. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 116.

<sup>696</sup> Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 96.

<sup>697</sup> Tendências atuais e Evangelização no futuro. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 118.

<sup>698</sup> Visão da realidade eclesial hoje na América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 105. Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 96. Também ao dissertar sobre as ideologias de Segurança Nacional. Ibid. p. 98.

<sup>699</sup> Visão da realidade eclesial hoje na América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 107.

Essa evocação dos Direitos Humanos operou-se em paralelo à condenação do Marxismo, por vezes colocado ao lado do Capitalismo e Liberalismo – encadeamento bastante usado na Doutrina Social da Igreja. Outrossim, na sequência à condenação dos regimes de força, também foi rechaçada as “Angústias provocadas pela violência da guerrilha, do terrorismo e dos sequestros, efetuados por extremistas de sinais diversos, que comprometem *igualmente* o convívio social.”<sup>700</sup> Endossando a Teoria dos dois Demônios, ao equiparar as duas formas de Violência, sem contextualiza-los, o discurso eclesial volta à retórica da Doutrina Social da Igreja e recua na pequena brecha esboçada no contexto de Medellín e da encíclica *Populorum Progressio*. Paradoxalmente, acaba por legitimar a reação autoritária que as Ditaduras lançaram mão. Postura parecida foi esboçada pelo presbítero cubano Arnaldo Aldana ao considerar que não é justo equiparar o Liberalismo e o Marxismo, pois possuem fins diferentes: o primeiro perpetua o mundo como tal e o segundo almeja sua necessária mudança.<sup>701</sup> Entretanto, prevaleceu a posição aqui exemplificada por Andrés Rubio, bispo de Mercedes (Uruguai) que falou abertamente de uma ameaça “permanente e organizada” do Marxismo, equiparando-o ao Liberalismo.<sup>702</sup>

Mesmo o aspecto mais geral, ideológico do Marxismo, também foi criticado “Na prática suas estratégias tem sacrificado muitos dos valores cristãos e, portanto, humanos ou caídos em irrealismos utópicos”<sup>703</sup>, o “ateísmo” também foi lembrado<sup>704</sup>. Essa ambivalência complexifica o quadro, tornado muito difícil denotar e absolutizar ideologicamente o clero como conservador ou progressista nesse ponto - essa caracterização depende de uma análise contextual.

Assim, na composição desse núcleo temático das *Conclusões*, podemos observar que a obliteração da Libertação foi suplementada pela leitura de um novo tempo histórico na América Latina, no qual os Direitos Humanos se tornaram uma bandeira

---

<sup>700</sup> Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit p. 97. Grifo nosso.

<sup>701</sup> CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Intervenciones en plenário durante la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Angeles – México, 1979. *Documentacion CELAM*, Bogota, Ano V, Abr. – Jun. 1980, No. 24. p. 101.

<sup>702</sup> Ibid. p. 125.

<sup>703</sup> Visão Sócio-Cultural da realidade latino-americana. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 98.

<sup>704</sup> Visão da realidade eclesial hoje na América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 108.

consensual e assumiram a urgência da denúncia, circunscritos por uma condenação mais incisiva do Marxismo e da Violência, mesmo como meio de reivindicação. Ainda que o pensamento dialético, de conciliação entre o binômio consciência-estrutura tenha se mantido, as conceitualizações (e até finalidades) derivadas dessa lógica se modificaram entre as duas conferências.

O núcleo *Visão pastoral da realidade latino-americana: hoje e amanhã*<sup>705</sup> possuía uma composição mista, um pouco inclinada para o grupo próximo à Teologia da Libertação. A comissão teve como relator o conservador Carlos Parteli, do Uruguai, e também o progressista Germán Schmitz, do Peru. A mediação ficou com o brasileiro Brandão Vilela, antigo presidente do CELAM e um quadro tido como moderado. A composição da comissão contava com o bispo equatoriano Leônidas Proaño e o teólogo Enrique Dussel, ambos ligados à Teologia da Libertação.

Para entender melhor a escrita desse núcleo, consideramos os *Boletins*, divulgados diariamente durante a Conferência (às 09h30min), em quatro idiomas, pela Comisión de Comunicación<sup>706</sup>. O boletim de 07 de fevereiro trouxe informações sobre o debate acerca do texto final da comissão *Visión pastoral de la realidad de America Latina*. Na leitura do documento, podemos observar que a maioria das falas foi favorável ao seu conteúdo, resaltando a importância de se atentar à realidade latino-americana, denunciar a desigualdade e posicionar a Igreja nesse cenário, a exemplo de: Mons. Adriano Hypólito (bispo de Nova Iguaçu - Brasil), Mons. João Batista Przyklenk (bispo de Januária - Brasil) e Pbo. Aurelio García Pinzón (Panamá). Contudo, criticou-se o tom generalista e “cierto triunfalismo ingênuo” - Mons. Dom Máximo Biennes (bispo de São Luis de Cáceres - Brasil). A intervenção claramente oposta, única entre as cinco, foi do secretário do Departamento de Ação Social da Conferência uruguaia, José Luis Rodríguez Rossi, que pediu uma nova redação do documento, tendo como critério: “aproximarse a la realidad de nuestro Continente con la línea propia de la Iglesia (...)”

---

<sup>705</sup> Posteriormente rebatizado como *Visão pastoral da realidade latino-americana*.

<sup>706</sup> COMISIÓN DE COMUNICACIÓN. Información reglamentaria para los medios de Comunicación Social. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979. p. 1.

La Iglesia desconfía del verbalismo y del voluntarismo pues sus esperanzas em las energías que desarrolla el amor cristiano”<sup>707</sup>.

Os *Boletins* são uma fonte histórica possível, mas por serem bastante editados e condensados numa lógica de serviço à imprensa, podem fornecer falsas impressões. Nesse sentido, confrontamos com outra documentação que nos permite uma aproximação maior com os debates internos da Comissão. Para a publicação na série *Documentacion CELAM* foram recolhidos os textos redigidos pelos bispos latino-americanos. Entregues à Secretaria do Conselho Episcopal, foram transcritos alguns discursos gravados e arquivados no CELAM - algumas intervenções que não chegaram a ser lidas, mas foram entregues. Dessa forma, o volume lançado pela série *Documentacion*, em 1980, não abrange a totalidade das intervenções, muito do material se trata de resumos elaborados pelos autores, mas propicia um panorama importante.

Em relação às intervenções críticas, foram divididas em dois grandes blocos. O primeiro no qual se criticou o otimismo expresso nas considerações históricas, certo acento triunfalista – posição expressa por conservadores e progressistas.<sup>708</sup> O segundo, versou sobre o tom “vertical” do documento, isso é, seu caráter mundano, unilateral, muito próximo dos processos sociais, econômicos e políticos. Esse conjunto pode ser interpretado como conservador na sua concepção de inserção da Igreja no mundo. Esses discursos foram de certa forma rebatidos por alguns que cobravam um tom engajado, mas que eram minoria.<sup>709</sup> Nesse sentido, três intervenções são ilustrativas: a do Mons. Andrés Rubio, bispo de Mercedes (Uruguai) ao afirmar que a natureza da missão da Igreja é religiosa, não pertence a ordem econômica, política ou social<sup>710</sup>; a de Emilio

---

<sup>707</sup>COMISIÓN DE COMUNICACIÓN. Boletín Oficial. Número 9. 07/02/1979. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 1-2.

<sup>708</sup> Presente nos discursos de: Mons. Luis Eduardo Henriquez, arc. Valencia (Venezuela); Mons. Candido Padin, bispo Bauru (Brasil); Mons. Clemente José C. Isnard, bispo Nova Friburgo (Brasil); P. Manuel Castillo, sup. Ger. Dos Missioneiros do Espírito Santo (México); Mons. Orlando Dotti, bispo Barra (Brasil); Pbo. Arnaldo Aldana (Cuba); e Mons. Adriano Hipólito, bispo de Nova Iguaçu (Brasil), que ainda afirmou que as ditaduras militares são prova de que não há motivo para otimismo. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Intervenciones en plenário durante la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Angeles – México, 1979. *Documentacion CELAM*, Bogota, Ano V, Abr. – Jun. 1980, n.º 24. p. 96 -132.

<sup>709</sup> Card. Raúl Silva Henríquez, arc. Santiago; Mons. Luis Eduardo Henriquez, arc. Valencia (Venezuela); Mons. Octávio Nicolás Derisi, bispo aux. La Plata (Argentina); Mons. Italo Di Stéfano, bispo de Pres. Roque Sánchez (Argentina); e Mons. Marcos Mc Grath, arc. Panamá. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Op. Cit. p. 95 – 115.

<sup>710</sup> Ibid. p. 100.

Bianchi di Cárcano, bispo auxiliar de Azul (Argentina) que postula: “no culpar solo a las estructuras, sino al hombre pecador...”<sup>711</sup>; e a de Antonio Afonso de Miranda, bispo administrativo de Campanha (Brasil), afirmando que o documento estava mais preocupado com “mudança de estrutura do que mudança de consciências”.<sup>712</sup>

Essa versão aproxima-se da fala escrita no diário de Frei Betto, sobre a Conferência, que reproduziu a seguinte avaliação de D. Adriano Hipólito: “(...) vários bispos acusaram o texto – a meu ver, bastante suave – de “temporalismo”, “ênfase unilateral”, “ideológico”, etc. Para cada intervenção boa, há vinte que ressoam num tom Pré Medellín.”<sup>713</sup>

Outro rol de intervenções pode ser condensado por uma defesa do engajamento da Igreja na sua missão atrelada aos aspectos histórico, sociais e culturais da realidade latino-americana. Nesse sentido, consideramos essas posições progressistas. Quatro posicionamentos se mostram bastante afeitos a essa prerrogativa: Wanderly Sarias, universitário brasileiro, disse que os jovens esperam um juízo claro sobre a raiz dos pecados, que não está apenas na cabeça e no coração dos homens, mas na concepção e estrutura da sociedade<sup>714</sup>; Mons. Germán Schmitz, bispo auxiliar de Lima declarou que “Yo no me siento ‘horizontalista’, cuando acompaño las angustias de mi pueblo que sufre. Es lo que Dios hace cuando se inclina a los más pobres.”<sup>715</sup>, respondendo a acusação de verticalismo, por parte dos conservadores; Leonidas Proaño, bispo de Riobamba (Equador) defendendo a necessidade de descrição da realidade, porque é onde atuará a Evangelização, “(...) los pobres esperan de esta III Conferencia, no tanto una mensaje de resignación, sino um mensaje de esperanza.”<sup>716</sup>; e, por fim, Maximino Pereira, camponês (Brasil) “O documento, na minha visão de camponês – campesino - me mostra que o homem tem só alma, não tem corpo.”<sup>717</sup>

A julgar pela votação desse texto e o cruzamento de dados, compomos uma trama que exprime as tensões de um texto ao propor a interpretação da Igreja do

---

<sup>711</sup> Ibid. p. 111.

<sup>712</sup> Ibid. p. 120.

<sup>713</sup> BETTO, F. Op. Cit. p. 99.

<sup>714</sup> CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Intervenciones en plenário durante la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Angeles – México, 1979. *Documentacion CELAM*, Bogota, Ano V, Abr. – Jun. 1980, n.º 24. p. 116.

<sup>715</sup> Ibid. p. 121.

<sup>716</sup> Ibid. p. 124.

<sup>717</sup> Ibid. p. 130.



processo histórico e da realidade latino-americana, e também sua inserção e expectativas. Nesse sentido, Medellín, e todo o percurso da Igreja latino-americana no hiato entre as duas conferências, funcionou como um impulso para alguns, mas também um alerta para outros, das posições perigosas e negligentes do aspecto espiritual.

Assim, o primeiro texto, sobre a realidade histórica, bastante sintético e pouco analítico, teve uma boa aprovação na Assembleia com 114 votos *placet* (sim), 31 *non-placet* (não) e 39 *placet iuxta modum* (sim, com modificações). Para aprovação, são necessários 2/3 dos votos, que são secretos. Caso não alcance quórum, depois da primeira votação, as emendas para eventual incorporação ao Documento final necessitam de maioria simples (metade mais um). Se rejeitados, o texto é reescrito.

Os outros textos passaram por modificações, sendo o caso do segundo capítulo, *Visão sócio-cultural da realidade latino-americana*, o mais polêmico. O texto obteve quase o mesmo número de *placet* e *non placet* (72 e 69, respectivamente – além dos 42 *placet iuxta modum*). Foi o texto com maior rejeição na votação da III Conferência. Aliás, os três capítulos finais do primeiro núcleo destoam, em muito, da votação dos outros textos, com altos índices de crítica. Foi formada uma nova comissão para redigir o texto, composta pelo card. Avelar Brandao Vilela (Arcebispo de Salvador), card. Raúl Francisco Primatesta (arcebispo de Córdoba), Mons. Germán Schmitz (bispo auxiliar de Lima), Mons. José Esaúl Robles (bispo de Zamora, México), Mons. Pedro Rubiano Sáenz (bispo de Cucutá, Colômbia), e os assessores padres Renato Poblete e Pierre Bigó.<sup>718</sup> O novo escrutínio do documento final da comissão *Visão pastoral do contexto sócio-cultural* levou à votação um parágrafo sobre a Teologia da Libertação, que foi suprimido, e a inclusão de três parágrafos sobre Institutos Seculares.

A composição das Comissões (alguns integrantes, relator e mediador) e o resultado da votação dos respectivos textos finais podem ser visto na tabela abaixo.

---

<sup>718</sup> CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Actas de la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Angeles – México, 1979. *Documentacion CELAM*, Bogota, Ano V, Ene. – Mar. 1980, n.º. 23. p. 75.

| Comissão   | Integrantes | Relatores | Mediador | Par <sup>719</sup> | Votação <sup>720</sup>   |
|--|-------------|-----------|----------|--------------------|--|
| <b>Mensagem aos povos da América Latina</b>      |             |           |          |                    | Placet 95<br>Non Placet 7<br>Placet Iuxta<br>Modum 63<br>Branco/Nulos<br>6<br>Total 167  |
| <b>I<br/>Visão pastoral da realidade latino-</b> |             |           |          |                    | <u>Visão Histórica</u><br>Placet 114<br>Non P. 31<br>P. I. M. 39<br>Total 184<br><br><u>Contexto Social<br/>e cultural<sup>721</sup></u><br>Placet 72<br>Non P. 69<br>P. I. M. 42<br>T.183 |

<sup>719</sup> A contagem dos parágrafos foi feita de acordo com a edição: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

<sup>720</sup> Votação do dia 11 de fevereiro de 1979.

<sup>721</sup> Devido a rejeição do texto, foi formada uma nova comissão, integrada por: Card. Avelar Brandão Vilela (Brasil), Card. Raul Francisco Primatesta (Argentina), Mons. Germán Schmitz (Peru), Mons. José Esaúl Jimenez (México), Mons. Pedro Rubiano Sáenz (Colômbia), tendo como assessores os padres Renato Poblete e Pierre Bigó. A nova votação do texto teve o seguinte placar: Placet – 113, Non Placet 26, Placet Iuxta Modum 30, Branco/Nulos 1, totalizando 170 votos.

|  |   |  |   |              |   |
|--|---|--|---|--------------|---|
| <b>americana: hoje e<br/>amanhã</b>          | 15<br>Leônidas Proaño<br>(EQU), Pierre<br>Bigo (?), Enrique<br>Dussel | Carlos Parteli<br>(URU) e<br>Germán<br>Schmitz<br>(PER)          | Card.<br>Avelar<br>Brandão<br>Vilela<br>(BRA) | 1 -161       | <u>Realidade</u><br><u>pastoral</u><br>Placet 74<br>Non P. 57<br>P. I. M. 47 (?)<br>Total 178<br><br><u>Tendências</u><br><u>atuais e evang.</u><br><u>no futuro</u><br>Placet 76<br>Non P. 53<br>P. I. M. 44<br>B./N. 2<br>Total 175 |
| <b>II<br/>Cristo, centro da<br/>História</b> | 17<br>Leonardo Boff,<br>Jon Sobrinho                                  | Bernardino<br>Piñera (CHI)<br>e Estasnislao<br>Karlic (ARG)      | Card. Pablo<br>Muñoz<br>(EQU)                 | 162 -<br>219 | Placet 87<br>Non P. 7<br>P. I. M. 89<br>Total 184   |
| <b>III<br/>A Igreja</b>                      | 13<br>Ronaldo Muñoz   | Lorenzo L.<br>Alvarado<br>(PER) e José<br>Freire Falcão<br>(BRA) | Card. Raúl<br>Primatesta<br>(ARG)             | 220 -<br>303 | Placet 105<br>Non P. 6<br>P. I. M. 71<br>B./N. 2<br>Total 184   |

|  |   |   |                              |                      |   |
|--|---|---|------------------------------|----------------------|---|
| <p><b>IV</b></p> <p><b>A dignidade do homem</b></p>                                  | <p>13</p> <p>Oscar Romero (ELS), Card. Vicente Scherrer (BRA)</p> | <p>Antonio do Carmo Cheuiche (BRA) e Fernando Ariztía (CHI)</p> | <p>Fracisco Oves (CUB)</p>   | <p>304 – 739 (?)</p> | <p>Placet 106</p> <p>Non P. 2</p> <p>P. I. M. 75</p> <p>B./N. 1</p> <p>Total 184</p>  |
| <p><b>V</b></p> <p><b>Evangelização, sua dimensão universal e seus critérios</b></p> | <p>12</p> <p>Card. Agnelo Rossi (BRA), B. Kloppenburg</p>         | <p>Roger Aubry (EQU) e Sergio Obeso (MEX)</p>                   | <p>Ivo Lorscheider (BRA)</p> | <p>340 - 384</p>     | <p><u>Situação. O mistério da Evangelização</u></p> <p>Placet 125</p> <p>Non P. 7</p> <p>P. I. M. 50</p> <p>Total 182</p> <p><u>Dimensão e destino da Evangelização</u></p> <p>Placet 138</p> <p>Non P. 3</p> <p>P. I. M. 40</p> <p>Total 183</p> <p><u>Crítérios e signos da Evangelização</u></p> |

|   |  |  |                                   |              |   |
|---|--|--|-----------------------------------|--------------|---|
|   |  |  |                                   |              | Placet 102<br>Non P. 3<br>P. I. M. 74<br>Total 179  |
| <b>VI</b><br><b>Evangelização e</b><br><b>promoção</b><br><b>humana</b>                           | 17<br>Helder Câmara<br>(BRA), Oscar<br>Romero (ELS),<br>Card. A. Lopez<br>Trujillo (COL),<br>Segunda Galilea | Vicente<br>Zazpe (ARG)<br>e Juan<br>Gerardi<br>(GUA) | Luciano<br>Duarte<br>(BRA)        | 470 -<br>506 | Placet 88<br>Non P. 4<br>P. I. M. 76<br>B./N. 5<br>Total 173  |
| <b>VII</b><br><b>Evangelização,</b><br><b>cultura e</b><br><b>religiosidade</b><br><b>popular</b> | 14<br>Lucio Gera   | Vicente<br>Zazpe (ARG)<br>e Juan<br>Gerardi<br>(GUA) | Bernardino<br>Echeverria<br>(EQU) | 385 -<br>469 | <u>Evangelização</u><br><u>da Cultura</u><br>Placet 138<br>P. I. M. 24<br>B./N. 5<br>Total 167<br><br><u>Religião e Povo</u><br>Placet 135<br>P. I. M. 23<br>B./N. 5<br>Total 163 |
|   |  |  |                                   |              | <u>Evangelização e</u><br><u>política</u>   |

|   |  |  |   |                  |   |
|---|--|--|---|------------------|---|
| <b>VIII</b><br><b>Evangelização,</b><br><b>ideologia e</b><br><b>política</b> | 16<br><br>Pierre Bigo (?),<br><br>Card. Silva<br><br>Henriquez (CHI),<br><br>Clodovis Boff                             | Italo Di<br><br>Stefano<br><br>(ARG) e<br><br>Jayme<br><br>Chemello<br><br>(BRA) | Candido<br><br>Padin<br><br>(BRA)                 | 507 -<br><br>562 | Placet 125<br><br>Non P. 6<br><br>P. I. M. 43<br><br>B./N. 5<br><br>Total 179<br><br><u>Evangelização e</u><br><u>ideologias</u><br><br>Placet 119<br><br>Non P. 7<br><br>P. I. M. 50<br><br>B./N. 3<br><br>Total 184 |
| <b>IX</b><br><b>Família</b>   | 20   | Ignácio<br><br>Trejos Picado<br><br>(CRI) e<br><br>Manuel Pérez<br><br>Gil (MEX) | Card. Luis<br><br>Aponte<br><br>(PRI)             | 568 -<br><br>616 | Placet 107<br><br>Non P.11<br><br>P. I. M. 63<br><br>B./N. 3<br><br>Total 184   |
| <b>X</b><br><b>Comunidades</b><br><b>Eclesiais de Base</b>                    | 18<br><br>Card. Sebastião<br><br>Baggio (Santa<br><br>Sé), Muñoz<br><br>Duque (COL),<br><br>Frei Betto,<br><br>Libânio | Jose Mario<br><br>Ruiz (EQU) e<br><br>Francisco<br><br>Villalobos<br><br>(MEX)   | Card. Juan<br><br>C.<br><br>Aramburu<br><br>(ARG) | 618 -<br><br>657 | Placet 100<br><br>Non P. 8<br><br>P. I. M. 64<br><br>B./N. 2<br><br>Total 174   |

|  |   |  |                           |              |                    |
|--|---|--|---------------------------|--------------|--------------------|
| <b>XI</b><br><b>Ministério</b><br><b>hierárquico</b> | 20<br><br>Aloísio<br>Lorscheider<br>(BRA) | Alfonso<br>Suárez<br>(MEX) e José<br>Carranza<br>(HON) | Román<br>Arrieta<br>(CRI) | 659 -<br>720 | <u>Bispos</u>      |
|  |   |  |                           |              | Placet 96          |
|  |   |  |                           |              | Non P. 7           |
|  |   |  |                           |              | P. I. M. 72        |
|  |   |  |                           |              | B./N. 5            |
|  |   |  |                           |              | Total 180          |
|  |   |  |                           |              | <u>Presbíteros</u> |
|  |   |  |                           |              | Placet 98          |
|  |   |  |                           |              | Non P. 6           |
|  |   |  |                           |              | P. I. M. 70        |
|  |   |  |                           |              | B./N. 7            |
|  |   |  |                           |              | Total 181          |
|  |   |  |                           |              | <u>Diaconato</u>   |
|  |   |  |                           |              | <u>permanente</u>  |
|  |   |  |                           |              | Placet 106         |
|  |   |  |                           |              | Non P. 8           |
|  |   |  |                           |              | P. I. M. 50        |
|  |   |  |                           |              | B./N. 11           |
|  |   |  |                           |              | Total 175          |
|  |   |  |                           |              | <u>Formação</u>    |
|  |   |  |                           |              | <u>permanente</u>  |
|  |   |  |                           |              | Placet 110         |

|  |  |  |                                |              |  |
|--|--|--|--------------------------------|--------------|--|
|  |  |  |                                |              | Non P. 11<br>P. I. M. 35<br>B./N. 8<br>Total 164   |
| <b>XII</b><br><b>Vida consagrada</b>               | 20<br>Eduardo Pirônio<br>(ARG), Luciano<br>Mendes de<br>Almeida (BRA),<br>Carlos Palmé<br>(CLAR) | José Gottardi<br>(URU) e<br>Alfredo<br>Espósito<br>(ARG) | Andrés<br>Rubio<br>(URU)       | 721 -<br>776 | Placet 85<br>Non P. 5<br>P. I. M. 87<br>Total 177  |
| <b>XIII</b><br><b>Leigos</b>                       | 20   | Antonio<br>González<br>(EQU) e Luis<br>A. Meyer<br>(PAR) | Antonio<br>Quarracino<br>(ARG) | 777 -<br>849 | Placet 110<br>P. I. M. 66<br>B./N. 2<br>Total 178  |
| <b>XIV</b><br><b>Pastoral</b><br><b>vocacional</b> | 15   | José Alí<br>Lebrún<br>(VEN) e<br>Alejando<br>Mestre      | Humberto<br>Tonna<br>(URU)     | 850 –<br>891 | <u>Pastoral</u><br><u>Vocacional</u><br>Placet 137<br>Non P. 3<br>P. I. M. 36<br>B./N. 7<br>Total 183<br><u>Seminários</u> |



|  |    |  |                           |               |   |
|--|----|--|---------------------------|---------------|---|
|  |    | (BOL)  |                           |               | Placet 113<br>Non P. 7<br>P. I. M. 51<br>B./N. 7<br>Total 177   |
| <b>XV</b><br><b>Liturgia</b>   | 13 | Desiderio<br>Collino<br>(ARG) e<br>Carlos José<br>Ruiseco<br>(COL) | Romeu<br>Alberti<br>(BRA) | 895 –<br>963  | Placet 125<br>Non P. 1<br>P. I. M. 51<br>B./N. 2<br>Total 179   |
| <b>XVI</b><br><b>Catequese,</b><br><b>testemunho,</b><br><b>educação e meios</b> | 22 | Carlos Q.<br>Arce (ARG)<br>e Francisco                             | Card. Juan<br>Landázuri   | 964 -<br>1095 | <u>Catequese</u><br>Placet 134<br>Non P. 1<br>P. I. M. 30<br>B./N. 3<br>Total 168<br><br><u>Testemunho</u><br>Placet 147<br>Non P. 5<br>P. I. M. 14<br>B./N. 6<br>Total 162 |

|  |                         |   |                          |             |  |
|--|-------------------------|---|--------------------------|-------------|--|
| <b>de comunicação social</b>                           |                         | Valenzuela (CHI)                            | (PER)                    |             | <u>Educação</u><br>Placet 155<br>Non P. 2<br>P. I. M. 19<br>B./N. 4<br>Total 180<br><br><u>Comunicação Social</u><br>Placet 163<br>P. I. M. 16<br>B./N. 5<br>Total 184 |
| <b>XVII<br/>Diálogo para a comunhão e participação</b> | 14                      | Olvidio Pérez (VEN) e Príamo Trejeda (RDO)  | Justo Laguna (ARG)       | 1096 - 1127 | Placet 131<br>Non P. 9<br>P. I. M. 27<br>B./N. 7<br>Total 174  |
| <b>XVIII<br/>Opção preferencial pelos pobres</b>       | 15<br>Gustavo Gutierrez | José A. Llaguno (MÉX) e Valfredo Tepe (BRA) | Bartolomé Carrasco (MÉX) | 1134 - 1165 | Placet 82<br>Non P. 43<br>P. I. M. 56<br>B./N. 1<br>Total 182  |
| <b>XIX</b>   | 15                      | Rómulo García                               |                          | 1166 - 1253 | Placet 140<br>Non P. 3   |

|  |  |   |                                 |             |  |
|--|--|---|---------------------------------|-------------|--|
| <b>Opção preferencial pelos jovens</b>                         |  | (ARG) e Tomás González (CHI)                          | Williem Ellis (ANT)             |             | P. I. M. 34<br>B./N. 2<br>Total 179                            |
| <b>XX<br/>Ação com os construtores da sociedade pluralista</b> | 9<br>Card. Eugênio Sales (BRA),<br>Menthól Ferré   | Felipe Santiago Benítez (PAR) e Jaime L. Coelho (BRA) | Card. Paulo Evaristo Arns (BRA) | 1206 - 1253 | Placet 119<br>Non P. 21<br>P. I. M. 33<br>B./N. 4<br>Total 177 |
| <b>XXI<br/>Ação com a sociedade nacional e internacional</b>   | 18<br>Cândido Mendes de Almeida  | Juan José Iriarte (ARG) e Rodolfo Quezada (GUA)       | Roque Adames (RDO)              | 1254 - 1293 | Placet 112<br>Non P. 5<br>P. I. M. 57<br>B./N. 4<br>Total 178  |
| <b>XXII<br/>Opções Pastorais</b>                               | Card. Paulo Evaristo Arns (BRA), Luis Manresa, Román Arrieta e Francisco Valenzuela <sup>722</sup> |   |                                 | 1294 - 1310 | Placet 88<br>Non P. 38<br>P. I. M. 33<br>B./N. 7<br>Total 166  |
| <b>Núcleo introdutório e conclusivo sobre</b>                  | 5<br>Juan Flores (RDO), Luis Banbarén (PER), Marcos McGrath (PAN), Luciano                         |   |                                 |             |  |

<sup>722</sup> Não encontramos informações referente ao número de membros, relatores e mediador.

|   |   |
|---|---|
| as grandes opções<br><br>pastorais <sup>723</sup> | Mendes de Almeida (BRA), Justo Laguna (ARG). <sup>724</sup> |
|---|---|

**Tabela 13. Comissões da Conferência de Puebla** <sup>725</sup>

A votação apertada em *Visão sócio-cultural da realidade latino-americana* refletiu em modificações externas realizadas no texto final. Conforme apontamos anteriormente, o texto final aprovado pela Assembleia em Puebla foi encaminhado ao Vaticano e passou por mudanças. Algumas delas atenuaram certas posições. Por exemplo, ao transformar em nota de rodapé a passagem “Infelizmente o problema dos escravos africanos não mereceu a suficiente atenção evangelizadora e libertadora da Igreja.”<sup>726</sup>. Parafraseando o texto, infelizmente o problema dos escravos africanos não mereceu a suficiente atenção nas *Conclusões de Puebla*. Ao discorrer sobre as “causas mais profundas” da angústia do povo latino-americano, foi suprimida a frase “Não podemos contentar-nos com a simples descrição dos fatos”<sup>727</sup>, o que compromete um sentido mais forte de engajamento na resolução de problemas estruturais. Também houve a retirada da palavra “dominantes”, na frase que versava sobre a resistência de setores de “pouca sensibilidade social”, que se opunham à voz dos episcopados.<sup>728</sup>

Em suma, esse primeiro núcleo retomou o discurso da Libertação em Medellín e o reformulou para o contexto específico em que ocorreu a Conferência de Puebla. As

<sup>723</sup> Formada em 6 de fevereiro, composta por representantes das Comissões.

<sup>724</sup> Betto indicou que esses seis nomes buscaram representar as regiões eclesialmente divididas na América Latina: Antilhas, Países Andinos, Brasil, América Central e México e Cone Sul. BETTO, Frei. *Diário de Puebla*. São Paulo: Brasiliense, 1979. p. 72-73.

<sup>725</sup> Tabela elaborada a partir das informações fornecidas em: KLOPPENBURG, Boaventura. Genesis del documento de Puebla. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla. Grandes Temas*. Bogotá: Paulinas, 1979?. p. 30, 32- 35; BETTO, Frei. Op. Cit. p. 77-79 e DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.III. Em torno de Puebla – 1977 - 1979*. São Paulo: Loyola, 1983. p. 590 – 591; CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979. Comisión de Comunicación. Boletín Oficial. Número 14. 12/02/1979. p. 1-3.

Os sacerdotes que eram cardeais foram assim assinalados (Card.). Os outros, identificados apenas como monsenhores, não assinalamos na tabela. Os teólogos não tiveram demarcado o país proveniente porque não representavam nenhuma territorialidade eclesial. As informações conflitantes trazem um ponto de interrogação (?).

<sup>726</sup> Subsídios para a leitura. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 433.

<sup>727</sup> Ibid. p. 433.

<sup>728</sup> Ibid. p. 435.

resistências internas para um aprofundamento da Libertação Dialética, a agremiação de participantes dispostos a compor um texto menos comprometido com causas políticas e sociais próximos ao Marxismo ou que eclipsassem aspectos espirituais da salvação, as modificações realizadas pelo Vaticano e o ambiente de combate aos “corruptores” da Igreja, mostraram limites e acomodações no arranjo eclesiástico. Todavia, apesar de sua proposta temática mais próxima aos objetivos da pesquisa, não devemos tomar o todo pela parte. É necessário investigar como os outros documentos se articulam às questões suscitadas.

O núcleo seguinte, *Desígnios de Deus sobre a realidade da América Latina*, versou sobre a Evangelização, dividindo-se em dois capítulos. O primeiro, *Conteúdo da Evangelização*, foi estruturado a partir do esquema apresentado por João Paulo II no seu discurso de abertura. Apontando o mesmo versículo do livro de Jó (8, 32), do Antigo Testamento, a Verdade nos libertará, elencou as três dimensões dessa verdade: Cristo, Igreja e o homem. O segundo capítulo, *O que é evangelizar?*, dividiu-se em 5 tópicos temáticos, abordando a relação entre Evangelização e Dimensão universal, Cultura, Religiosidade Popular, Libertação e Promoção Humana e Ideologias e Política, respectivamente. Chama a atenção, como podemos observar na tabela X, o elevado número de citações desse núcleo (295/696), embora corresponda a 38% do volume total do documento, mas que se concentram em três documentos, dos quais representa cerca da metade das citações das *Conclusões de Puebla*: Bíblia (121/232), Vaticano II (72/248) e *Evangelii Nuntiandi* (45/91). Acreditamos que o fato de haver uma retomada do apelo cristológico, implicou em uma demanda maior pelo embasamento evangélico, e as citações conciliares e da encíclica de Paulo VI podem ser apontadas como mediações para a Evangelização na contemporaneidade.

O conceito de Libertação compõe a argumentação do núcleo, sendo utilizado muitas vezes, cunhando a expressão “Evangelização Libertadora”. Primeiro cabe ressaltar a incorporação de uma personagem que ocupou algumas páginas nas *Conclusões de Puebla*. Maria foi retratada em Puebla como símbolo da identidade latino-americana, a exemplo da Virgem de Guadalupe, como elemento primordial da religiosidade popular, modelo de Igreja, presença feminina<sup>729</sup> e “figura concreta que

---

<sup>729</sup> Conteúdo da Evangelização. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Op. Cit.* p. 154-161.

culmina toda libertação e santificação da Igreja”.<sup>730</sup> Porém, essa aproximação com uma figura ligada à religiosidade popular não afastou o discurso eclesial de uma postura vanguardista, purificadora da religiosidade popular, tal como podemos observar na formulação da Libertação Dialética em Medellín. Tomada como expressão da fé católica, do substrato histórico-espiritual do povo latino-americano, “a religiosidade do povo latino-americano se converte muitas vezes num clamor por uma verdadeira libertação. É uma exigência ainda não satisfeita.”<sup>731</sup> Essa postura é reforçada pelo vanguardismo evangelizador: “as elites devem assumir o espírito de seu povo, purificá-lo, aquilatá-lo e encarná-lo de forma esclarecida.”<sup>732</sup> Percebemos uma essencialização romantizada da religiosidade popular, o que delimita um postulado anteriormente evocado, que um discurso de Libertação Espiritual ofereceria uma aproximação com a religiosidade popular. Recorrer à figura mariana parece mais um apelo popular mediado pela ambígua postura que havíamos designado à Libertação Dialética.

Mas o conceito de Libertação elaborado pelos bispos das comissões do segundo núcleo retomou alguns pontos do primeiro núcleo, e o envolveram em uma mensagem cristológica proeminente. Primeiro, podemos observar que prossegue um modelo de inserção político-social, pensando de forma dialética, de interação entre espiritual e coletivo. Podemos também perceber uma aproximação com a Libertação Dialética, mas que não constituem o cerne do texto. Essa conceituação foi esboçada ao tratar da Doutrina Social da Igreja, que teria como finalidade “a promoção de libertação total da pessoa humana, em sua dimensão terrena e transcendente”<sup>733</sup>, brevemente ao lembrar Medellín e da passagem do individualismo para uma consciência comunitária<sup>734</sup>, em um sentido geral de “conversão pessoal e transformação social.”<sup>735</sup>

Mas o que estruturou o conceito de Libertação nesse núcleo, apropriando-se da Libertação Dialética mas expressando outra feição, foi o invólucro salvífico cristológico. Uma passagem é bastante significativa dessa transição. Há um tópico dedicado exclusivamente sobre *Evangelização, Libertação e Promoção Humana* que

---

<sup>730</sup> Ibid. p. 172.

<sup>731</sup> O que é evangelizar? In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 201.

<sup>732</sup> Ibid. p. 205.

<sup>733</sup> Ibid. p. 208.

<sup>734</sup> Conteúdo da Evangelização. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 140 e 171.

<sup>735</sup> O que é evangelizar? In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 179.

versou sobre o sentido de Libertação. Primeiro lembrou o chamado à uma Libertação integral em Medellín, cujos “ecos positivos” foram sentidos na encíclica *Evangelii Nuntiandi* e no discurso de João Paulo II na abertura da III Conferência. Ignorou-se que o conteúdo entre eles seja destoante. De todo modo, o texto avançou apontando duas aplicações da Libertação: “libertação de todas as servidões do pecado pessoal e social, de tudo o que transvia o homem e a sociedade”<sup>736</sup> e “libertação para o crescimento progressivo no ser, pela comunhão com Deus e os homens.”<sup>737</sup> Essas seriam Libertações que “vão se realizando na história”. Na sequência, retomou o discurso de João Paulo II sobre as três verdades: Cristo, a Igreja e os Homens, como delineadores da Libertação. Relacionou-se então a Libertação com o anúncio trazido por Cristo.

Assim, se não chegarmos à Libertação do pecado com todas as suas seduções e idolatrias; se não ajudarmos a conquistar a libertação que Cristo conquistou na cruz, mutilamos a libertação de modo irreparável (...) Também a mutilamos se não esquecemos a dependência e as escravidões que ferem direitos fundamentais que não são concedidos por governos ou instituições, ainda as mais poderosas, mas que têm como autor o próprio Criador e Pai.<sup>738</sup>

O invólucro cristológico da Libertação pode ser visto em outras passagens do núcleo, de forma mais numerosas que a relação dialética. Cristo foi descrito como o anúncio da Libertação verdadeira e integral<sup>739</sup>, doutrina libertadora<sup>740</sup> e portador da libertação<sup>741</sup>. Também ao referir-se a Libertação integral, porque “para a liberdade é que Cristo nos libertou”<sup>742</sup> e o compromisso da Igreja na libertação do homem e realização total em Cristo<sup>743</sup>. Assim, enquanto na Libertação Dialética havia certo protagonismo do povo como sujeito da Libertação, nessa acepção Cristo passou a personificar esse projeto, promotor e alicerce, redenção e verdade.

Há ainda posições que vinculam o anúncio de Cristo como fundamento da Libertação num estreitamento com a Libertação Espiritual. Ao abordar a mensagem integral de Cristo, que libertaria do pecado, “raiz e fonte de toda opressão, injustiça e

---

<sup>736</sup> Ibid. p. 210.

<sup>737</sup> Ibid. p. 210.

<sup>738</sup> Ibid. p. 211.

<sup>739</sup> Conteúdo da Evangelização. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 127.

<sup>740</sup> Ibid. p. 125.

<sup>741</sup> Ibid. p. 129.

<sup>742</sup> Ibid. p. 168.

<sup>743</sup> Ibid. p. 122.

discriminação.”<sup>744</sup>, referendando a *Evangelii Nuntiandi*, as *Conclusões* parafrasearam uma passagem da encíclica que conceituou a Libertação Espiritual: “libertação do que oprime o homem, mas sobretudo libertação do pecado e do maligno”.<sup>745</sup> Em algumas partes, também o Espírito Santo foi encarregado de conduzir à Libertação.<sup>746</sup>

Nesse sentido, o texto incorreu na vinculação da “amarga” realidade latino-americana, “até os seus limites”, com o rompimento do “eixo primordial” que “submete o homem ao domínio do Pai amoroso”, que teria originado todas as escravidões.<sup>747</sup> Nessa lógica residiria a conflituosa vinculação das mazelas sociais da América Latina com o que compreendemos ser o Pecado original. Nesse sentido, não se falou em mudança de estruturas ou análise histórica, a totalidade da salvação estaria resguardada na reconciliação da liberdade que teria sido uma vez concedida e corrompida. Em suma, podemos observar traços das conceituações dialética e espiritual no tocante à Libertação.

Os *Boletins* redigidos pela Comissão de Comunicação e as intervenções publicadas na série *Documentación CELAM* proporcionam uma dimensão do debate a respeito do texto elaborado pelos bispos, e mostra menos divergência – ainda que o primeiro seja mais completo. Tema clássico da teologia católica, o texto do núcleo denominado *Cristo, centro de la historia humana* gerou um debate interessante. Das 35 intervenções assinaladas, foi possível ver a distinção entre o que chamamos de Progressistas, defensores de uma representação da figura de Cristo de forma mais humana, atreladas às contemporâneas demandas sociais e políticas dos homens, e Conservadoras, um pouco mais numerosos, condenando “desvios cristológicos”, como a politização de Cristo e buscando uma mensagem mais espiritualista. Cerca de 1/3 esboçaram considerações ponderadas, de forma a busca conciliar as duas perspectivas. Vale lembrar que o núcleo *Cristo, centro de la historia humana* recebeu 89 *placet iuxta modum* na Assembleia de votação em Puebla, superando os 87 aprovados como *placet*.

Até os bispos que propunham uma escrita mais focada no aspecto histórico, não defendiam claramente o documento da comissão, citando o tom “pouco incisivo” do

---

<sup>744</sup> O que é evangelizar? In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 219.

<sup>745</sup> Ibid. p. 178.

<sup>746</sup> Conteúdo da Evangelização. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 131, 132 e 135.

<sup>747</sup> Ibid. p. 126.



documento. Recomendou-se uma postura “(...) vital, más encarnada, más histórica de Jesús...” (Hermano J. L. Razo, Vice-presidente do CLAR)<sup>748</sup>, pois faltaria “una encarnación histórica real y por ende, claridad de ordem, de ideia y de impacto al lector (...) parece tener miedo de entrar en estas reflexiones. Tal vez por la utilización ideológica de la visión histórica que há hecho algún sector de da Teologia de la Liberación...” (Mons. Marcos McGrath, arcebispo do Panamá)<sup>749</sup>. Arns ainda sugeriu que “se aborde primero el tema de Cristo histórico de cara a los pobres y jóvenes.” (Card. Evaristo Arns, arcebispo de São Paulo).<sup>750</sup>

A relação Cristológica com a Libertação também foi uma demanda, na orientação da Libertação Dialética defendida na Conferência de Medellín. Seria preciso escrever no documento “(...) la experiencia de la fe en Jesus de muchos mártires latinoamericanos, pobres, campesinos, catequistas que están dando la vida porque han descubierto que Cristo está presente en sus hermanos, a quienes intentan dar la liberación integral.” (Pbro. Armando Hernández, Diretor Dioc. de catequese da Diocese de Tilarín, Costa Rica)<sup>751</sup>. Na dimensão dialética da Libertação “en quien se encuentra la fuerza divina para salvar y liberar al hombre de sus pecados personales y sociales, com particular preferencia a los más necesitados.” (Mons. Felipe S. Benítez – bispo de Villarica, presidente da Conferência de bispos do Paraguai).<sup>752</sup>

Por outro lado, os bispos com falas conservadoras citaram muitas vezes o discurso de abertura de João Paulo II, principalmente quando o Papa condenou os “desvios cristológicos”<sup>753</sup>, para que assim se defendesse uma real mensagem sobre Cristo. Os comentários chegam a apontar que o documento deveria condenar explicitamente desvios, os quais não estariam presentes “por un falso pacifismo

---

<sup>748</sup> COMISIÓN DE COMUNICACIÓN. Boletín Oficial. Número 9. 07/02/1979. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979. p. 4.

<sup>749</sup> Entretanto, o bispo panamenho McGrath afirmou ser difícil aceitar a rejeição do texto *Cristo, centro de la historia humana*, porque tudo que afirma seria “sana doutrina”. Ibid. p. 8.

<sup>750</sup> Ibid. p. 10.

<sup>751</sup> Ibid. p. 4.

<sup>752</sup> Ibid. p. 5.

<sup>753</sup> Chama a atenção um bispo que relacionou a rejeição que a Igreja deveria ter ao Marxismo pelo prisma do culto da morte, já que os comunistas “(...) puede mostrar cadáveres embalsamados en los mauseleos de Moscú o de Pequín, mientras que el cristiano sabe que Jesús resucitó y está vivo.” (Mons. Alfonso Uribe Jaramillo, bispo de Sonsón-Rionegro – Colombia). Ibid. p. 4.

intelectual, no se dice nada de las grandes desviaciones cristológicas registradas en nuestro Continente.” (Mons. Justo Laguna, bispo auxiliar de San Isidro – Argentina)<sup>754</sup>.

O ponto nevrálgico desse tema é o combate a uma imagem politizada de Cristo, aos quais muitos bispos se referiram. Cristo não teria sido “(...) un subversivo en los campos de las actividades humanas donde se instalan el pecado y la mentira tanto a nivel individual como social.” (D. Paulo Andrade Ponte, bispo de Itapiroca – Brasil).<sup>755</sup> Dessa forma, “No hay que presentar Jesus como revolucionário, porque realmente no lo fue, pero si hay que presentar la vida de Jesus como un conflicto...” (Hermana Carmen Santoro, Panamá)<sup>756</sup>. Ainda nessa linha, não dever-se-ia apresentar Jesus como “ (...) una mera imitación externa de un “heróe” comprometido con el pueblo, cosa que propiciaria tantas posibilidades de desviaciones ideológicas.” (Pbro. Javier Lozano, diretor do Instituto Teológico Pastoral do CELAM)<sup>757</sup>. Mesmo ponderando sobre a necessidade de justiça social e a vinculação da mensagem de Cristo com essa demanda, “Hay que predicar a Cristo sin reducciones ni ambiguidades. No reduzcamos las expectativas de nuestros pueblos a las más inmediatas de justicia social, que existen y son urgentes.” (Mons. Emilio Biachi, Argentina).<sup>758</sup>

Apesar dos textos desse núcleo terem encontrado menos resistência na votação da Assembleia do que o anterior, a uma passagem significativa. Sobre o texto *Evangelización, Liberación y Promoción Humana*, houve o pedido de 52 bispos para a supressão do seguinte parágrafo: “Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín.”. O Boletim citou que o pedido de retirada dos bispos se baseava numa possível ambiguidade que o texto suscitaria, sendo “parcial” e um respaldo a Teologia da Libertação. Na votação final, 124 votaram a favor, 52 contrários (1 voto branco e outro nulo).<sup>759</sup> Essa supressão é bastante significativa, pois seria uma menção quase direta, nominal, à Teologia da Libertação. Mas, envolto em

---

<sup>754</sup> Ibid. p. 3. Laguna citou que essa crítica era necessária para que se constituísse uma verdadeira Teologia da Libertação, sem “instrumentalização ideológica”.

<sup>755</sup> Ibid. p. 4.

<sup>756</sup> Ibid. p. 5.

<sup>757</sup> Ibid. p. 6.

<sup>758</sup> Ibid. p. 9.

<sup>759</sup> COMISIÓN DE COMUNICACIÓN. Boletín Oficial. Número 14. 12/02/1979. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. Op. Cit. p. 3.

grande polêmica e suscitando tensões no clero latino-americano, a maioria dos bispos optou por não dar margem a um “endosso” à Teologia da Libertação.

O terceiro núcleo tratou de assuntos mais internos da Igreja Católica, aos quais não iremos discorrer por não serem muito relevantes para a análise aqui elencada. Cabe destacar o apoio as Comunidades Eclesiais de Base<sup>760</sup>; um tópico destinado exclusivamente à questão da Mulher (no qual se denuncia sua marginalização social, mas também no seio da Igreja, e a exaltação de Maria)<sup>761</sup>; e as duas citações à Opção Preferencial pelos Pobres, como uma das tendências mais notáveis da vida religiosa latino-americana<sup>762</sup>, esse tópico foi bastante discutido no núcleo seguinte.

O quarto núcleo, Igreja Missionária a serviço da Evangelização na América Latina, divide-se em quatro capítulos: *Opção preferencial pelos pobres*, *Opção preferencial pelos pobres*, *Ação da Igreja juntos aos construtores da sociedade pluralista na América Latina* e *Ação da Igreja em favor da pessoa na sociedade nacional e internacional*. Entretanto, como apontamos anteriormente, o grande destaque dessa parte das *Conclusões*, é a Opção preferencial pelos pobres, concentrada no primeiro tópico e aparecendo, em menor grau, ao longo do núcleo.

Condenou-se a acumulação de riquezas em uma minoria, e defendeu-se a “plena participação social e política” dos pobres, estando nessa categoria “indígenas, camponeses, operários, marginalizados pela cidade e, especialmente, a mulher desses setores sociais, por sua condição duplamente oprimida e marginalizada.”<sup>763</sup> Essa passagem, bastante interessante, foi retirada do corpo do texto e colocada como nota de roda pé na versão do Vaticano, talvez numa tentativa de atenuar seu aspecto mais progressista. Após essa definição, os bispos latino-americanos dividiram dois tipos de

---

<sup>760</sup> Centros de comunhão e participação. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 249. 641- 643. Nesse último parágrafo relacionando com a Opção Preferencial pelos Pobres: “As comunidades eclesiais de base são expressão de amor preferencial da Igreja pelo povo simples; nelas se expressa, valoriza e purifica sua religiosidade e se lhe oferece possibilidade concreta de participação na tarefa eclesial e no comprometimento de transformar o mundo”. Cabe o adendo que as CEBs são uma expressão que vão além do “amor preferencial da Igreja pelo povo simples”, conforme já indicamos na dissertação.

<sup>761</sup> Agentes de comunhão e participação. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Op. Cit.* p. 292-295.

<sup>762</sup> Ibid. p. 271.

<sup>763</sup> Opção preferencial pelos pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Op. Cit.* p. 353. Nota de roda pé 331.

Pobreza: a pobreza como “privação e marginalização de que nos precisamos libertar”, mas também uma “pobreza evangélica”, como um modelo de vida que despontou no Antigo Testamento.<sup>764</sup> Nesse sentido, próximo às considerações do Pacto das Catatumbas (Cap. II). Assim, existiria uma “exigência evangélica da pobreza”, para libertar o pobre do individualismo e das tentações da sociedade de consumo.<sup>765</sup>

A opção preferencial pelos pobres é o cerne dessa parte das *Conclusões de Puebla*. Somente ao anunciá-la, no primeiro parágrafo do primeiro capítulo, essa opção está vinculada à Libertação, ainda que de forma vaga.<sup>766</sup> Um comprometimento<sup>767</sup> em curso na Igreja latino-americana<sup>768</sup>, que levou a tensões e exige uma conversão e purificação constante,<sup>769</sup> condenação da pobreza como antievangélica<sup>770</sup> e a favor dos direitos dos pobres.<sup>771</sup> A vinculação com um plano estrutural prevaleceu em “Envidamos esforços para conhecer e denunciar os mecanismos *geradores* dessa pobreza”<sup>772</sup> – o que, infelizmente, não foi acompanhado de sua descrição.

O apelo relativo a mudança de estruturas, na inserção dialética da Igreja, seria proveniente da necessidade dos jovens mudarem as estruturas, de acordo com a Doutrina Social da Igreja<sup>773</sup>, ao caracterizar uma “contradição existente entre estruturas injustas e as exigências do Evangelho”, apontando que a raiz dessa discordância residiria no pecado, tanto pessoal como estrutural.<sup>774</sup> O ponto controverso, foi a passagem que condicionou a transformação das estruturas a uma “expressão externa da conversão interior”.<sup>775</sup>

---

<sup>764</sup> Ibid. p. 356.

<sup>765</sup> Ibid. p. 358.

<sup>766</sup> Ibid. p. 352.

<sup>767</sup> Ibid. p. 354.

<sup>768</sup> Ibid. p. 353.

<sup>769</sup> Ibid. p. 353-354.

<sup>770</sup> Ibid. p. 358.

<sup>771</sup> Ação da Igreja junto aos construtores da sociedade pluralista na América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 371.

<sup>772</sup> Opção preferencial pelos pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 358. Grifo nosso.

<sup>773</sup> Opção preferencial pelos jovens. Opção preferencial pelos Pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 367.

<sup>774</sup> Ação da Igreja em favor da pessoa na sociedade nacional e internacional. Opção preferencial pelos Pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 380.

<sup>775</sup> Ação da Igreja junto aos construtores da sociedade pluralista na América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 372.

Nesse ponto, um importante parágrafo foi suprimido. Originalmente, ao dissertar sobre princípios orientadores de ação pastoral, o documento recomendava: “Necessidade de conversão contínua e transformação simultânea das estruturas econômicas, sociais, políticas, culturais e jurídicas, devido ao poder desintegrador do pecado pessoal e social.”<sup>776</sup> Essa passagem assimilava a necessidade de mudança das estruturas, com a dupla dimensão do pecado, num tom progressista. Mas foi retirada, por completo, pela Santa Sé.

Outro ponto que citou a Libertação<sup>777</sup> relaciona-o com a Evangelização<sup>778</sup>, e no restante do núcleo com Cristo, compreendido como promovedor da libertação integral do homem<sup>779</sup>, “libertando de todo pecado e de suas consequências”.<sup>780</sup> Também há uma vinculação da Opção preferencial pelos pobres sob a égide do exemplo de Cristo.<sup>781</sup> Considerações próximas à esboçada no segundo núcleo e da Libertação Espiritual.

Retomando um tema presente no primeiro núcleo, *Visão pastoral da realidade latino-americana*, esse quarto núcleo foi obstinado na condenação das Ditaduras, mas não acompanhado de críticas ao Marxismo. Recordou-se a recomendação de Medellín aos militares “sua missão é dar garantias às liberdades políticas dos cidadãos, em vez de pôr-lhes obstáculos”<sup>782</sup>, ao dissertar sobre os “direitos fundamentais”, sob os quais a Igreja deve ter docência, denúncia e serviço<sup>783</sup>, além de uma passagem que, pela sua importância, reproduzimos inteira:

agravam-se os atentados à liberdade de opinião, à liberdade religiosa, à integridade física. Assassinatos, desaparecimentos, prisões arbitrárias, atos

---

<sup>776</sup> Subsídios para a leitura. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 439.

<sup>777</sup> Cabe-nos citar a referência a “elemento negativos da libertação feminina” que, equiparados ao machismo, impediriam a “sadia promoção feminina”. Ainda que não nominalmente explícitos, o parágrafo refere-se à juventude feminina e a “confusão reinante acerca da missão da mulher”. Opção preferencial pelos jovens. Opção preferencial pelos Pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 361.

<sup>778</sup> Opção preferencial pelos pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 355.

<sup>779</sup> Opção preferencial pelos jovens. Opção preferencial pelos Pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 359-360 e 363.

<sup>780</sup> Ibid. p. 366.

<sup>781</sup> Opção preferencial pelos pobres. Opção preferencial pelos Pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 354.

<sup>782</sup> Ação da Igreja junto aos construtores da sociedade pluralista na América Latina. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 377.

<sup>783</sup> Ação da Igreja em favor da pessoa na sociedade nacional e internacional. Opção preferencial pelos Pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 383.

de terrorismo, sequestros, torturas disseminadas por todo o Continente, demonstram uma total falha de respeito pela dignidade da pessoa humana. Por vezes até pretende-se justificar alguns desses atentados como exigências da segurança nacional<sup>784</sup>

Como ocorreu outras vezes ao longo das *Conclusões de Puebla*, uma modificação, ainda que sutil, da Santa Sé acabou por trazer outro sentido, conservador, para o texto. Originalmente lia-se “situação de violência institucionalizada, subversiva e repressiva, na qual a dignidade humana é violada...”, mas foi modificado para “situação, que se pode chamar de institucionalizada (subversiva e repressiva), na qual a dignidade humana é violada...”<sup>785</sup>. Nota-se o acréscimo de “que se pode chamar de”, atenuando a caracterização de violência institucionalizada. Mas, Gustavo Gutierrez chamou a atenção para o termo “violência institucionalizada”, cujo sentido não se limitaria a situação de opressão que se vivia na América Latina, mas se incorporava a dimensão da repressão, muito importante no período.<sup>786</sup> Contudo, na nossa interpretação, a retirada da vírgula e o acréscimo dos parênteses em subversiva e repressiva que, originalmente adjetivava *apenas* violência institucionalizada, exprimiu uma condenação à violência institucionalizada subversiva (como era chamada as ações de combate as Ditaduras) e repressiva (referentes aos órgãos autoritários oficiais). Equivalendo-as, ao invés de condenar mais incisivamente a primeira. Portanto, essa modificação do Vaticano ratificaria a visão de que excessos ocorreram em ambos os lados, sem contextualizá-los e tomando-os por igual.

Em suma, podemos observar um tom geral ligeiramente progressista, ainda que certas nuances evoquem controvérsias, retomando aspectos cristológicos (bastante presentes no segundo núcleo) e conservadores, mas uma aproximação com a realidade latino-americana (também marcantes no primeiro núcleo), em perspectiva dialética. Certifica-se a marginalização do conceito de Libertação, mas a consolidação de um “mantra” que, até hoje, tomou-se como característico da Igreja latino-americana, a Opção preferencial pelos pobres. Assim como na análise sobre a emergência dos Direitos Humanos, percebemos que essa evocação também corresponde a uma demanda da experiência da Igreja no subcontinente, e de um olhar sobre o presente e o futuro. Mas, em certa medida, não atribui a esses conceitos um enraizamento social, político e

---

<sup>784</sup> Ibid. p. 381.

<sup>785</sup> Subsídios para a leitura. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. Op. Cit. p. 439.

<sup>786</sup> GUTIERREZ, Gustavo. *Pobres e Libertação em Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1980. p. 28.

pastoral na orientação definida de mudança de estruturas. Ainda sim, Gutierréz, relatou que o texto referente à opção preferencial pelos pobres, do qual fez parte da redação, “encontrou dificuldades posteriores por parte de alguns participantes da conferência, mesmo depois de ter sido aprovado pela assembleia.”<sup>787</sup>

Em síntese, esse é um documento contraditório, talvez ainda mais que o da conferência anterior, fruto da atmosfera mais conturbada sob a qual discorremos no capítulo IV e também no presente capítulo. Beozzo achou o documento longo, pouco uniforme, mas que continha “pequenos grãos de diamante no fundo de uma bateia.”<sup>788</sup> Lepargneur reinterou a pouca racionalidade e estilo professoral das Conclusões, tendo preferido um acento mais pastoral.<sup>789</sup> Perspectiva que endossamos, ainda que elas pareçam ter sido formuladas sob o eco de Medellín.

Buscamos, ao dissertar sobre os trâmites e dinâmica interna da conferência, não julgar Puebla por não ter sido Medellín, o que seria impossível, mas entender porque Puebla trilhou um caminho em parte diferente de Medellín. Dessa forma, as *Conclusões de Puebla* descortinaram um futuro mais incerto, aberto a interpretações mais díspares e, pelo horizonte desenhado e pelos rumos gerais da Igreja Católica na América Latina, menos progressista. A Libertação Dialética, como esboçada em Medellín, foi *condicionada* a outros aspectos conceituais como Direitos Humanos, a redenção Cristológica e a Opção preferencial pelos pobres. A perda da centralidade do conceito de Libertação não implicou na sua nulidade, visto que era uma prerrogativa respaldada pela experiência de parte da Igreja latino-americana mas assumiu outras conotações, modificando partes de seu conteúdo.

As diretrizes desse encontro eclesial não determinaram por completo os rumos da Igreja no subcontinente. Devemos considerá-lo como partícipe, e fonte, de um processo mais amplo, que busca conciliar a história dos homens a sua salvação. Essa relação, sempre tensa, desmembra contradições, interesses e mudanças, inerentes à História. Nesse sentido, Puebla não é um desfecho de uma trajetória que percorremos ao

---

<sup>787</sup> Ibid. p. 7.

<sup>788</sup> BEOZZO, J. Puebla e a realidade latino-americana. In: BOFF, Leonardo. (et al). *Puebla: Análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 9.

<sup>789</sup> LEPARGNEUR, Hubert. O documento de Puebla: entre os problemas e a aplicação. In: BOFF, Leonardo. (et al). Op. Cit. p. 134.

longo dessa dissertação, mas uma inflexão, que não apaga o passado, complexifica o presente e abre futuros.

#### V. 4. Sucessório: O imediato Pós Puebla

Cerca de um ano após a Conferência, em junho de 1980, Trujillo noticiou a contabilização de mais de um milhão de exemplares vendidos em português e espanhol das *Conclusões de Puebla*.<sup>790</sup> Não sabemos se é um eufemismo, mas a edição brasileira das *Conclusões* gerou bastante polêmica. A tensão iniciou-se pela publicação de uma carta aberta de Luciano Duarte (vice-presidente do CELAM) ao presidente da CNBB, Ivo Lorscheiter, datada de 13 de novembro de 1979. A carta tinha como objetivo criticar a edição brasileira das *Conclusões de Puebla* da Editora Loyola. Dois pontos se destacam na carta: a “denúncia” de uma campanha contra Trujillo e crítica à Introdução escrita pelo padre J. B. Libânio para a publicação.

Duarte afirmou que Libânio foi muito crítico em relação ao Documento de Consulta (Livro Verde), embora, como pudemos ver anteriormente, muitos também o foram; apontou um tratamento “depreciativo” da Doutrina Social da Igreja, visando “desvirtuar e torcer o verdadeiro sentido do documento”. Em uma referência direta à direção da CNBB, escreveu que Lorscheiter não tinha o direito de permitir essa introdução e que tamanho erro devia ser reparado.

Essas mesmas considerações também seriam válidas para a Introdução feita por Beni dos Santos, na edição das *Conclusões de Puebla* da editora Paulinas. Ao dissertar sobre Alfonso López Trujillo, deixou mais claro suas intenções. Mencionou uma campanha “sem limites” contra Trujillo, dentro da Igreja: “Aí está o “crime” do mons. Alfonso López Trujillo, “onde quer que na América Latina, nesses últimos seis anos, uma posição falseadora do Evangelho surgiu: “Igreja popular contra Igreja

---

<sup>790</sup> TRUJILLO, Alfonso López. Prologo. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla. Comunión y participación*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1982. p. XVII.



institucional”, “Teologia da Libertação de inspiração marxista”, “Cristologias tendentes a negar a divindade de Jesus”, etc., o Secretário Geral do CELAM a combateu...”.<sup>791</sup>

Outra carta, de Leonildo T. Pessoa, endossou as críticas feitas por Luciano Duarte, à Teologia da Libertação. Mas ele citou a resposta de Paulo Evaristo Arns, “Todos tem o direitos de defender as suas ideias dentro de um mundo pluralista, do qual a Igreja também faz parte. Se ele [Luciano Duarte] não concorda com essa introdução pode comprar outra.”<sup>792</sup> O arcebispo de São Paulo buscou minar o que buscavam rotular como um “desvirtuamento do sentido” de Puebla, para inseri-los em um “mundo pluralista” e no direito de expressar opiniões. O envolvimento de Arns foi relatado na orelha das primeiras edições impressas pela *Loyola*, que agradeceram a sugestão do arcebispo de São Paulo, “no dia seguinte a sua chegada do México”, de sugerir a uma introdução ao texto e indicar quem poderia fazê-lo: “Na mesma hora telefonamos ao Pe. J. B. Libânio, S. J., que assumiu generosamente a tarefa.”<sup>793</sup> Nota-se que o cardeal, logo que chegou ao Brasil, preocupou-se em como as *Conclusões* iriam ser publicadas, e sugeriu um sacerdote ligado à Teologia da Libertação para redigir uma introdução, de forma a orientar a leitura.

Em meio à polêmica, o secretário-geral da CNBB emitiu uma nota em dezembro de 1979. Esclareceu que três editoras publicaram o documento de Puebla e se comprometeram a publicar o texto integral. As modificações entre o texto apresentado aos bispos ao final da Conferência e o definitivo, seriam assinaladas num apêndice, ao final do livro – como pode ser observado na versão da *Paulinas*. A nota afirmou que as publicações trazem a certidão de “texto oficial da CNBB”, não “edição oficial da CNBB”, eximindo a CNBB de responsabilidades a respeito da edição. Mesmo assim, a secretaria do CELAM pediu que as edições das *Conclusões de Puebla* fossem impressas, no Brasil, sem comentários, e a CNBB reforçou o pedido que se indicasse o

---

<sup>791</sup> DUARTE, Luciano. Crítica aberta ao presidente da CNBB. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 12, 7 dez. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo). Nessa carta que Duarte narrou o suposto episódio do roubo da carta que Trujillo havia escrito para ele, e foi vazada durante a Conferência de Puebla.

<sup>792</sup> PESSOA, Leonildo T. Puebla e o “pluralismo”. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 4, 20 dez. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

<sup>793</sup> Orelha da edição: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina – Conclusões: Puebla*. São Paulo: Loyola, 1980.

que constitui o texto oficial de Puebla.<sup>794</sup> Nota-se que a CNBB não pediu às editoras que não publicassem edições sem comentários, sendo essa uma decisão editorial.

Devemos levar em conta que uma introdução crítica que precede o documento, ainda que contenha informações importantes sobre sua elaboração, natureza e dinâmica, condiciona a leitura. Ainda que as introduções não contenham a chancela oficial da CNBB, corroboram uma interpretação sobre o texto. Devemos então ler as introduções como uma baliza crítica e teórica das expectativas dos setores progressistas. Expectativas que se firmaram ou não em Puebla.

Conforme apontamos anteriormente, o texto de Libânio avaliou negativamente o Documento de Consulta, mas a Introdução evidenciou as etapas de preparação do Documento, imbricando-o à Conferência. Libânio apontou continuidades em relação a Medellín, mas ressaltamos aqui um ponto sensível. Primeiramente, salientou que o conceito de Libertação, tipificado como “Libertação integral” “pervade todo o documento (...) mais desenvolvido e central que em Medellín”, salientando o realismo e amplitude do conceito – o que não verificamos na nossa análise. “Isso significa que uma prática libertadora já se tornou mais comum por parte dos cristãos e no seio das comunidades cristãs, de modo que a reflexão ganhou muito mais lucidez, clareza e profundidade.”<sup>795</sup> Essa avaliação nos parece parcial, a conceituação da Libertação não “pervade todo o documento”, aparecendo de formar secundária, em contraste com outros significados. De todo modo, é uma forma de mostrar um ganho do conteúdo dialético da Libertação sobre o espiritual.

Mas a Introdução apontou para um horizonte em que a Libertação Marxista suplementa, ou melhor, interage, com a dialética, visto que o autor não relacionou a Libertação diretamente com essa mudança política. “Outro silêncio significativo a respeito do “socialismo”, como alternativa para a sociedade capitalista desumana.”<sup>796</sup> Nesse ponto, revelou o risco de um julgamento apressado sobre o Documento de

---

<sup>794</sup> Documento de Puebla: problemas do texto em português. Nota do Secretariado-Geral da CNBB. Boletim Semanal da CNBB. Notícias. N.º 50 (508), 14/12/1979. Mai. 1980. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. v. 12 f. 131. p. 1101. (pasta 11-12).

<sup>795</sup> LIBÂNIO, J. Introdução. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina – Conclusões: Puebla*. São Paulo: Loyola, 1980. p. 71.

<sup>796</sup> Ibid. p. 75.

Consulta. Libânio afirmou que este, apesar de todas as críticas que recebeu, apresentava certa abertura para o Socialismo, pois continha a seguinte passagem:

se se propugna na América Latina por tipos de socialismo que respeitem a liberdade; que tutelam os direitos humanos; que assegurem uma convivência fraterna e realmente democrática, com adequados canais de participação que promovam a multiplicidade de empresas autônomas comunitárias, orientadas ao bem comum e reguladas segundo as necessidades dos mais necessitados, não haveria contradição entre tais tipos de socialismo e o cristianismo.<sup>797</sup>

Dessa forma, a ambivalência quanto ao termo “empresas autônomas”, podendo designar “propriedade privada de meios de produção” é significativa, pois seria uma contradição ao Socialismo. Nota-se também uma distância do termo Marxismo, adotando a terminologia “Socialismo”, afastando-se das contrariedades ideológicas e centrando-se na implementação de um sistema passível de ser flexibilizado e uma palavra menos afrontosa. Porém, essa passagem, dentro de um documento anteriormente classificado apenas como conservador, é mais progressista que outros documentos eclesiásticos, no tocante ao tratamento dispensando ao Socialismo. Serve para relativizar como certas questões, a depender do arranjo e do contexto, fogem de dualidades estanques.

Nesse sentido, a Introdução de Beni dos Santos também permite compor um quadro mais complexo. O teólogo pontuou questões que foram tratadas de forma politizada nas *Conclusões*, como o conceito de pobre, a leitura dialética, e a Libertação de cunho dialética com uma aproximação com o Marxismo. Nesse sentido, destacou que o documento advertiu sobre os perigos do Marxismo, mas não o condenou como ciência social, e a condenação não se estendeu ao Socialismo. De toda forma, a *Introdução a uma leitura do documento a partir da opção preferencial pelos pobres*, destacou as matizes político-históricas das *Conclusões de Puebla*, direcionando sua leitura. O conceito de Libertação seguiu essa orientação, compreendido como eixo articulador da Evangelização:

No contexto latino-americano, uma dimensão acentuadamente econômica e política. Supõe destruição da dependência que gera exploração e a opressão. Supõe uma ação destinada a mudar as estruturas. Supões a transformação da consciência submersa e muda o povo pobre em consciência crítica, para que,

---

<sup>797</sup> Ibid. p. 75.

despertado o seu dinamismo libertador, ele mesmo se transforme em agente da libertação.<sup>798</sup>

A Introdução de Libânio, não esboçou críticas fortes ao documento, mas acentuou seus pontos políticos e ligados à agenda próxima a Teologia da Libertação. Quando Duarte acusou uma depreciação da Doutrina Social da Igreja e um desvirtuamento do verdadeiro sentido do documento é porque ambos os autores almejavam um sentido de Libertação mais arraigado às categorias sociais e políticas do que os documentos romanos demonstravam. Não se tratava de uma anulação de Puebla, ou uma volta a Medellín, mas a disputa, no terreno interpretativo, das orientações para a Igreja latino-americana.

Essa polêmica possui um contexto institucional significativo. O CELAM passaria pela eleição de uma nova direção em 1978, mas as mudanças de data da III<sup>a</sup> Conferência decorreram das sucessões no trono de São Pedro alteraram o calendário. Havia especulações sobre a composição que uma nova direção pudesse imprimir na Conferência mas, ao final, Loirscheider permaneceu como presidente do Conselho Episcopal e Trujillo como secretário-geral. Na Assembleia geral do órgão, em março de 1979, na cidade venezuelana de Los Teques, havia três candidatos para a presidência do CELAM: Mons. Marcos McGrath, de orientação progressista; Mons. Felipe S. Benítez (nomeado arcebispo de Assunção em 1989); e Mons. López Trujillo, do campo conservador. Ratificando sua escalada de poder na Igreja latino-americana, Trujillo foi eleito com 31 dos 55 votos, no terceiro escrutínio (eram necessários 2/3 dos votos). O cargo de vice-presidente foi ocupado por Luciano Cabral Duarte e o de secretário-geral pelo argentino Mons. Antonio Querracino - ambos conservadores<sup>799</sup>. Dessa forma, um grupo de clérigos conservadores ocupava a cúpula do CELAM, no imediato pós-Puebla.

A esse novo grupo de sacerdotes, João Paulo II se direcionu na celebração do 25º aniversário de fundação do CELAM, na Catedral do Rio de Janeiro, em 1980. Após dissertar bastante sobre a unidade eclesial conferida pelo órgão, o Papa reiterou aspectos conservadores de Puebla, abordando o conceito de Libertação. Citou a necessidade de

---

<sup>798</sup> SANTOS, Beni dos. Introdução a uma leitura do documento a partir da opção preferencial pelos pobres. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979. p. 63.

<sup>799</sup> DUSSEL, Enrique. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.II. De Sucre a crise relativa do neo-facismo – 1973 - 1977*. São Paulo: Loyola, 1982. p. 614.

assegurar-se uma “reta concepção cristã da libertação”. Ainda citando o documento, lembrou que

A libertação cristã usa "meios evangélicos, com a sua peculiar eficácia, e não recorre a nenhuma classe de violência nem à dialética da luta de classes..." (*Puebla*, n. 486) ou à "práxis" ou à análise marxista, pelo "risco de ideologização a que se expõe a reflexão teológica, quando se realiza partindo de uma "práxis" que recorre à análise marxista. As suas consequências são a total politização da existência cristã, a dissolução da linguagem da fé na das ciências sociais e o esvaziamento da dimensão transcendental da salvação cristã".<sup>800</sup>

Cabe-nos dois últimos apontamentos sobre acontecimentos imediatos e ligados à IIIª Conferência, ao qual nos deslocaremos para a América Central. O acirramento das Ditaduras Militares, perceptíveis ao longo dos anos 1970, culminou em El Salvador na morte de um dos principais líderes religiosos no país. Oscar Romero foi conduzido ao cargo de arcebispo da capital San Salvador em 1977, mesmo ano em que Carlos Humberto Romeo foi eleito presidente do pequeno país entre a Guatemala e Honduras. O governo de Humberto Romero caracterizou-se pela brutalidade repressiva, levando a unificação dos grupos que formou a Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional, de orientação socialista, em 1980.

El Salvador passou a viver em clima de guerra civil, tensão que perpassou para a Igreja Católica. Em 1977, a morte do padre jesuíta Rutilio Grande, articulador das CEBs no interior do país e crítico ao governo, levou a um progressivo alinhamento da Igreja com os setores populares e de resistência à Ditadura. Exemplificando essa orientação, Oscar Romero, amigo de Rutilio Grande, passou a cobrar uma investigação a cerca de sua morte. Um dos porta-vozes na luta contra as arbitrariedades do Estado, Romero passou a obter reconhecimento internacional e também na Igreja latino-americana, tendo sido cotado para o Nobel da Paz.

Oscar Romero propagava o legítimo direito à “violência insurreccional”, contextualizada pela situação de violação dos direitos humanos em El Salvador, denunciando o exército e a oligarquia como promotores da situação de injustiça social e

---

<sup>800</sup> JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II por ocasião da celebração dos 25º aniversário da fundação do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM)*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800702\\_consiglioepiscopale-brasile.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_consiglioepiscopale-brasile.html)>>. Acessado em 07/09/2017. s./p.

política que assolavam o país.<sup>801</sup> Em sua última entrevista, ao ser questionado sobre o que era a direita, respondeu: "Direita significa cabalmente a injustiça social, e nunca é justo ficar defendendo uma linha de direita.". Ao dissertar sobre a esquerda, disse que eram a "força do povo" e que sua violência provinha da revolta gerada pela direita.<sup>802</sup> Dessa forma, sua posição alinhava-se a interpretação que apontamos ao dissertar sobre a encíclica papal *Populorum Progressio* (1966), que foi apropriada nas *Conclusões de Medellín* e por grupos de orientação marcadamente marxistas.

O arcebispo salvadorenho ainda polemizou com o então presidente estadunidense Jimmy Carter. Romero, ao saber que Carter ofereceria ajuda financeira para a junta cívico-militar que havia derrubado Humberto Romero em 1979, redigiu uma carta aberta, evocando o princípio de autodeterminação dos povos, citando inclusive o texto de Puebla, afirmando que: "Seria injusto e deplorável que, pela intromissão de potências estrangeiras, se frustrasse o povo salvadorenho, se lhe reprimisse e impedisse decidir com autonomia sobre a trajetória econômica e política que deve seguir nossa Pátria."<sup>803</sup> Todavia, a projeção de Romero, em meio a hostilidade política em El Salvador, o tornaram alvo das forças repressivas. No dia 24 de março de 1980, ao celebrar a missa de um ano da morte da mãe de um jornalista contrário ao governo, Oscar Romero foi morto durante a missa, ao iniciar o ofertório. Nessa última homilia, afirmou que "Vale a pena trabalhar para que todos os anseios da justiça, de paz e do bem-estar sejam antecipados já nessa terra, iluminados pela esperança cristã."<sup>804</sup>, entrelaçando o plano salvífico com a realização histórica. Todavia, chama a atenção o

---

<sup>801</sup> Entrevista concedida a Mario Mendes Rodriguez, da Prensa Latina, e publicado jornal mexicano El Excessior (22/01/1980). *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1075. (pasta 11-12).

<sup>802</sup> A última entrevista. Traduzida da revista *Respuesta*, San José da Costa Rica, n. 25. 1-15/04/1980. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1075-1078. (pasta 11-12).

<sup>803</sup> Carta ao presidente Carter. Trecho extraído da Folha de S. Paulo, de 30/3/1980. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1080-1082. (pasta 11-12). Em uma entrevista, o arcebispo relatou que recebeu uma vista da embaixada estadunidense, que teria dito que o dinheiro era para "ajudar o povo", para "complementos que faziam falta no exército". O prelado disse não acreditar neles e pediu esforços contra a repressão desencadeado pelo Estado. (A última entrevista. Traduzida da revista "Respuesta", San José da Costa Rica, n. 25. 1-15/04/1980. SEDOC. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1077. (pasta 11-12).)

<sup>804</sup> Último sermão. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1079. (pasta 11-12).

fato de o sacerdote ter sido morto precisamente na passagem da eucaristia, rito que faz referência a morte e a ressurreição de Cristo. Durante a homília, Romero ainda afirmou

(...) as pessoas não devem amar tanto a si mesmas e cercar-se de cuidados para evitar os riscos da vida que a história nos exige, pois quem quiser afastar de si o perigo acabará perdendo a sua vida. Em contrapartida, aquele que se entrega por amor a Cristo a serviço dos outros viverá como o grão de trigo que morre, mas só morre aparentemente. Se não morresse, permaneceria só. Mas a colheita só existe porque ele morre, deixa-se imolar nessa terra, desfazendo-se...<sup>805</sup>

Dom Oscar Romero tornou-se um mártir da Igreja latino-americana e, décadas depois, reconhecido pela Igreja Católica – foi beatificado pelo Papa Francisco em 2015.

Em outro país da América Central, membros da Igreja Católica estiveram inseridos nas transformações políticas de forma substancial. Ainda durante a IIIª Conferência Episcopal, em 10 de fevereiro de 1979, 10 bispos latino-americanos, entre eles Candido Padin, Ivo Lorscheider e Marcos Mc. Grath, escreveram uma carta ao presidente da Conferência Episcopal nicaraguense, Mon. Manuel Salazar. Em tom afetivo, afirmam que a difícil situação da Nicarágua sempre esteve presente entre eles, “Mas, em meio a tão grande tristeza e indignação pela dor em que vivem, e pela justiça, consola-nos ver a vocês e, ao seu redor, a Igreja da Nicarágua, solidária com seu povo.”<sup>806</sup> A difícil situação nicaraguense decorre de anos sob o comando do “clã Somoza”, família que comandou o país, majoritariamente, de 1936 até 1979. Em meio ao regime ditatorial, criou-se a Frente Sandinista de Libertação Nacional, em 1962. De orientação socialista, a guerrilha começou a contar com apoio popular e ao final da década de 1970 confrontava o regime de Somoza.

Foi em meio a esse processo de radicalização política que parte da Igreja Católica engajou-se na luta revolucionária, principalmente por meio das Comunidades Eclesiais de Base. “(...) os membros das CEBs passaram a acreditar na fusão entre catolicismo e luta armada como alternativa para a dura vida de exclusão e repressão imposta pelo governo somozista.”<sup>807</sup> Dessa forma, em meio ao clima de guerra civil, os opositores tomaram a capital Managuá em 1978, forçando a renúncia de Somoza em julho de 1979. Muitos cristãos endossaram as fileiras da guerrilha, e ajudaram na

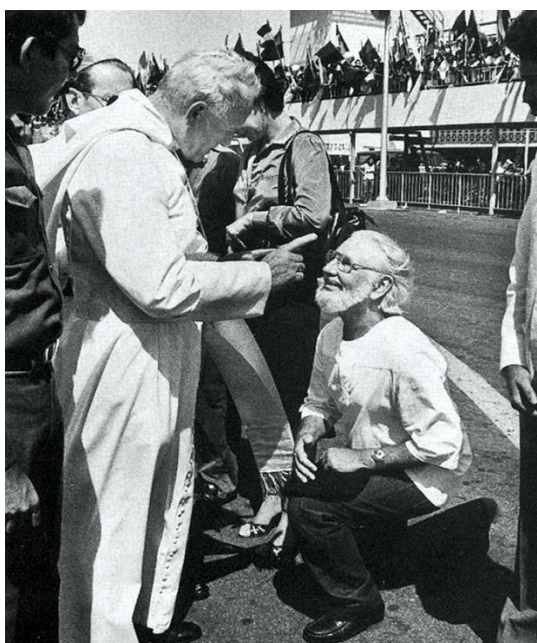
---

<sup>805</sup> Ibid.

<sup>806</sup> BENITEZ, Felipe S. et. al. Carta de vários bispos ao Monsenhor Manuel Salazar, Bispo de León. In: BETTO, F. Op. Cit. p. 260.

<sup>807</sup> MORLINA, Fábio Clauz. *Teologia da Libertação na Nicarágua Sandinista*. Dissertação apresentada no Programa de Pós Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009. p. 13.

construção de um governo de inspiração socialista ao longo dos anos 1980. O exemplo mais eloquente foi de Ernesto Cardenal, padre católico que integrou a Frente Sandinista e tornou-se ministro da Cultura do novo governo em 1979. Seu irmão, o sacerdote jesuíta Fernando Cardenal, foi ministro da Educação. Ernesto, atualmente um reconhecido poeta, tornou-se símbolo da aproximação entre parte do clero e segmentos políticos-revolucionários, principalmente após a fotografia tirada durante a visita de João Paulo II à Nicarágua em 1983 - Cardenal foi ministro até 1987. No aeroporto de Managuá, Cardenal, enfileirado, ajoelhou-se para receber a bênção do Papa, que lhe apontou o dedo e teria dito “Regulariza sua situação com a Igreja”, em sinal de repreensão.



**Imagem 2. João Paulo II e Ernesto Cardenal em Managuá (Nicarágua), 1983.** <sup>808</sup>

Essa fotografia correu o mundo e é bastante citada como exemplo da pouca simpatia de João Paulo II com movimentos de orientação de esquerda e o envolvimento da Igreja com a política – embora nem todas as matizes dessa relação tenham sido condenadas por ele. Observando a fotografia, também percebemos o caráter público no qual ocorreu a fala de João Paulo II e a simbólica disposição dos dois personagens, estando o Papa em pé, com o dedo em riste, e Cardenal agachado, de forma a reverenciá-lo. Essa disposição reforça o argumento da tensão dentro da Igreja Católica, a nível hierárquico. E foi ao encontro da propagada postura de João Paulo II contra a

---

<sup>808</sup> Autoria desconhecida. 1 Fotografia digital (réplica), p&b. Disponível em: <http://www.icatolica.com/2015/07/joao-paulo-ii-me-humilhou-entrevista.html>. Acessado em 25/10/2017.



Teologia da Libertação na América Latina. Cabe destacar que Cardenal foi suspenso “ad divinis” pelo Vaticano, em 1985.

Ainda sim, boa parte da hierarquia da Igreja Católica na Nicarágua endossou o processo de queda de Somoza e a construção de uma alternativa socialista pelos Sandinistas, como atesta a carta *Compromisso cristão para uma Nicarágua livre* (Nov. de 1979). Os bispos reconheceram o processo revolucionário como legítimo e enxergaram nele uma ação libertadora, sem evocar uma “devoção cega”. Apontaram que essa era uma oportunidade de colocar em prática a Opção preferencial pelos pobres, tal como defendida em Puebla. Ao dissertar sobre o Socialismo, os bispos condenaram uma postura que restringisse a liberdade religiosa e do indivíduo, compreendendo por Socialismo a planificação econômica, poder popular, destino comum dos bens, diminuição das injustiças, humanização do povo. Não haveria objeção ao Cristianismo, pelo contrário, estariam em convergência. O texto, de caráter engajado e otimista quanto às perspectivas de futuro, evocou dois conceitos que, conforme podemos ver na análise das *Conclusões de Puebla*, foram bastante expressivos no documento: a Libertação em Cristo e a Opção preferencial pelos pobres. Mas o texto nicaraguense abordou essas temáticas de forma dialética, em estrito contato com o processo revolucionário nicaraguense.<sup>809</sup>

Escolhemos concluir esse último capítulo abordando os casos salvadorenho e nicaraguense por serem elucidativos de algumas conclusões. Inicialmente, por demonstrarem, no movimento desse capítulo, que existe uma dimensão discursiva, evidenciada nos debates intelectuais, tal como acompanhamos na Conferência de Puebla, que entrou em contato (e é constituído por) dimensões particulares, que imprimem diferentes feições históricas. Não buscamos diferenciar as ideias e as práticas como categorias essencialmente incongruentes, mas dentro de uma relação dialética, tensa e dialógica. A Nicarágua tornou-se um paradigma revolucionário latino-americano após a Revolução Cubana e da experiência chilena. Doravante, efêmera - os Sandinistas, que enfrentavam a oposição dos Contras, do governo estadunidense e dissidências internas, perderam a eleição em 1990. Certo pessimismo ao longo dos anos 1980, com os rumos da Conferência de Puebla, a derrota dos Sandinistas, o desmonte dos regimes do Socialismo Real, em meio à luta por Democracia nos Estados latino-americanos

---

<sup>809</sup> Carta Pastoral do episcopado nicaraguense. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1980. v. 13 f. 134. p. 191 – 200. (pasta 13).

assolados por governos autoritários, dão uma falsa impressão de determinismo, talvez pelo afã teleológico. Mas a contingência de levante desses dois países latino-americanos relembram que a História sempre resguarda histórias para serem ditas e Liberdades para serem perscrutadas.

## Considerações Finais

Ao longo da década de 1980, prevaleceu uma orientação contrária ao chamado “espírito de Medellín”. O pontificado de João Paulo II continuou a opor-se aos desígnios da Teologia da Libertação e, de forma mais veemente, à Libertação Marxista. O disciplinamento do corpo eclesiástico e as diretrizes mais conservadoras no plano teológico passaram a operar em um mundo que observou a queda do Muro de Berlim, o fim da União Soviética e de vários países do Socialismo Real na virada dos anos 1980 para 90. Nesse período, é interessante notar duas publicações, redigidas pelo então secretário da Congregação para a Doutrina da Fé, Joseph Ratzinger: *Liberatis Nuntius – Acerca de alguns aspectos da Teologia da Libertação e Liberatis Conscientia – Sobre a liberdade Cristã e a Libertação*. Analisadas no artigo *Trama Dogmática: As instruções de Joseph Ratzinger sobre Liberdade na Congregação para a Doutrina da Fé (1984 – 1986)*<sup>810</sup>, podemos observar que advogaram uma “verdadeira Libertação”, cristã e atrelada ao pecado original. Uma orientação pautada pela Libertação Espiritual prevaleceu ainda sob o pontificado subsequente, após a morte de João Paulo II, quando Ratzinger foi entronizado Papa Bento XVI, em 2005.

Durante esse período, houve um notável crescimento dos protestantes na América Latina, em menor medida também de pessoas sem religião, acompanhado pelo declínio de católicos. Em 1970, 92% dos latino-americanos se declararam católicos, caindo para 80% em 1995 e 67% em 2013. Os protestantes contabilizavam 4% dos fieis no subcontinente em 1970, subindo para 19% em 2014. Os sem filiação religiosa eram 1% em 1970 e chegaram a 8% em 2014.<sup>811</sup> Esses dados não são suficientes para facilmente concluirmos acerca de questões complexas como Secularização, a teologia e dinâmica protestante na América Latina, assim como as ramificações entre pentecostais e neopentecostais, etc.

---

<sup>810</sup> QUEIROZ, Alexandre. Op. Cit.

<sup>811</sup> Dados retirados de: Religion in Latin America- Widespread Change in a Historically Catholic Region. Disponível em: << <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/#history-of-religious-change>>>. Acessado em: 16/11/2017. E Em queda, católicos somam 67% da população na América Latina. Disponível em: << <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2014/04/1441782-em-queda-catolicos-somam-67-da-populacao-na-america-latina.shtml>>>. Acessado em: 16/11/2017.

Brevemente, podemos verificar que a Igreja Católica perdeu a hegemonia política e social que vivenciou na América Latina desde o Período Colonial. Esse dado já é bastante significativo de um novo panorama religioso. Desgastes internos, como as denúncias de pedofilia, a falta de sacerdotes e até mesmo as tensões e embates que se acirraram entre Medellín e Puebla, podem ser somados a fatores externos, como a emergência de novas orientações religiosas e a nova conjuntura histórica no restabelecimento da vigência democrática, para explicar esse quadro. Houve o crescimento da orientação dogmática da Igreja Católica na região, principalmente na década de 1990, majoritariamente propagadora de uma teologia próxima à Libertação Espiritual. A denominada Renovação Carismática Católica busca “reviver” os católicos nessa fase de declive da Igreja próxima à Teologia da Libertação. Essa vertente mais conservadora vem sendo alvo de críticas devido a sua visão superficial da realidade social, o alegado “desvinculamento” de reivindicações políticas, mas que se manifesta na defesa de pautas conservadoras, uso das mídias e propagação de um discurso de massa. Nesse sentido, um movimento próximo aos carismáticos também adotou a Libertação como terminologia de propaganda e conceito teológico norteador, o *Comunhão e Libertação*.<sup>812</sup> Com uma presença internacional crescente a partir da década de 1970, apesar de não muito expressiva na América Latina, Comunhão e Libertação acredita na “(...) convicção de que o acontecimento cristão, vivido na **comunhão**, é a base da verdadeira **libertação** do homem.”<sup>813</sup>

Os protestantes não podem ser enquadrados somente na definição de Libertação Espiritual, pois as especificidades da Teologia da Prosperidade denotam outro debate teológico e político que fugiria dos objetivos aqui elencados. A dimensão salvífica individual em meio a uma postura de aparente abnegação das estruturas é visível, sendo ainda mais aparente o crescimento de um posicionamento político conservador. Rejeitando aspectos que estariam “corrompendo” a sociedade, podemos observar que

---

<sup>812</sup> O movimento católico foi idealizado pelo italiano Luigi Giussani (1922-2005) em Milão, 1954, adotando a denominação atual em 1969, após uma “crise” que o próprio grupo atribui aos milhares de jovens que aderiram ao movimento estudantil marxista. Breve Histórico. Disponível em: <<<http://portugues.clonline.org/default.asp?id=528>>>. Acessado em 31/05/2017.

<sup>813</sup> O Movimento de Comunhão e Libertação. Disponível em: <<<http://portugues.clonline.org/default.asp?id=518>>>. Acessado em 31/05/2017. Apregoando um envolvimento político como parte da vivência religiosa, de forma “pragmática”, no cenário político italiano, foram aliados do ex-primeiro ministro italiano Silvio Berlusconi. (GIORGI, Alberta e POLIZZI, Emanuele. Um movimento católico na política: O caso do Comunhão e Libertação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 97, jun. 2012.)

alguns desses setores dão voz a pautas que deveriam estar minimamente consolidadas, como direitos das mulheres e homossexuais, enfrentadas de forma que ameaçam até a laicização do Estado. Essa questão é revestida pelo incentivo à prosperidade econômica que muitos neopentecostais promovem juntos aos fieis, um ponto de discordância com a postura majoritária da Igreja Católica. Buscado uma inserção econômica, em meio ao ambiente bastante influenciado pelo Neoliberalismo na América Latina dos anos 1990 e de expansão econômica dos anos 2000, encontraram ressonância em meio a uma população historicamente marginalizada e com densa desigualdade social. O debate sobre as estruturas deslocou-se para o individual, resguardando um sentido de Libertação que combina fatores espirituais, econômicos e sociais.

Outros elementos também devem ser considerados no entendimento do fenômeno da expansão dos neopentecostais, como: intenso trabalho de base; aproximação de demandas do cotidiano; reinserção no imaginário da religiosidade popular (apesar da rejeição dos santos e da figura de Nossa Senhora, há a retomada da figura do Diabo, constante evocação do Espírito Santo e de uma forma mais “tradicional” de ver o sagrado); distanciamento de uma perspectiva econômica – podendo enveredar para a intolerância religiosa, principalmente no tocante às religiões de matriz africana; regras menos rígidas para o sacerdócio; práticas de exorcismo, amparados numa demonização de diversos males, ritualizados em espaços comuns e com uma linguagem próxima à dos fieis; entre outros. Algumas dessas posições são melhor compreendidas quando consideramos o processo ocorrido na Igreja Católica latino-americana abordado na pesquisa, interagindo com contradições das orientações pautadas pela Libertação Dialética e Marxista, mas pleiteando uma identidade própria enquanto movimento religioso.

Recentemente, houve certa inflexão desse posicionamento mais conservador, pois ainda nos parece prematuro tratar esse quadro de forma definitiva. Em 2013, Ratzinger renunciou ao papado, uma atitude sem precedentes na História Moderna do Catolicismo (tendo ocorrido apenas 3 vezes, sendo a última delas em 1415). O conclave no mesmo ano também surpreendeu, ao escolher o primeiro papa latino-americano (primeiro não-europeu em mais de 1200 anos) e jesuíta. Jorge Luis Bergoglio era bispo auxiliar de Buenos Aires desde 1992, sendo nomeado arcebispo da capital argentina em 1998.

Interessante notar que, numa análise breve, a ascensão do argentino ao pontificado foi visto como um “Cavalo de Tróia” para visões antagônicas. Para parte dos marxistas e afeitos à esquerda, Francisco vende ideias de igualdade social no invólucro conservador da Igreja, sendo um intruso no terreno da reivindicação popular – no que também pesa a polêmica acerca de sua suposta conveniência com a Ditadura Militar Argentina. Para alguns conservadores, contudo, o jesuíta é o promotor de uma ideologia de esquerda e progressista, emanada de dentro do Vaticano.<sup>814</sup> Não obstante, Bergoglio foi bastante influenciado pela vertente argentina da Teologia da Libertação, denominada Teologia do Povo, que se distanciou das prerrogativas classistas do marxismo tradicional, mas era visto como progressista no espectro político da Igreja por sua inserção social, visão do Mundo Moderno e defesa da reforma eclesiástica. De tomo modo, nos parece que o perfil de Francisco seja não uma apropriação indevida da Teologia da Libertação, nem sua negação, até porque o debate, atualmente, não se pauta por essas categorias. Consideramos que ocorre uma relação com o processo histórico que expusemos ao longo dos capítulos, e que não se circunscreve apenas ao ambiente latino-americano. Ao retomar uma visão da Doutrina Social da Igreja, portanto não promovendo revoluções fora dos cânones, agindo na abrangência eclesiástica jurisprudencial e “moral”, Francisco tem obtido relativas conquistas – apesar das resistências. Demonstra simplicidade e carisma na condução do pontificado, reformismo da Cúria, ecunemismo, acenos (em variados graus) a setores marginalizados na doutrina e prática da Igreja, ainda que, invariavelmente, pautado na forma e conteúdo inerentes à instituição.

Assim, consideramos que falar em um “fracasso” da Libertação Dialética, Marxista ou da Teologia da Libertação é um erro. Esses conceitos e interpretações canalizaram demandas e suscitaram mudanças, em variados graus absorvidas pela Igreja, pela sociedade, pelo Estado, pelos homens. Entre a Conferência de Medellín, em 1968, e Puebla, 1979, houve um notório acirramento do debate sobre a Libertação. Notamos a incorporação de preceitos emergentes dessa atmosfera conflitiva, que moldaram a atuação da Igreja na América Latina a partir da segunda metade do século

---

<sup>814</sup> Brown aponta que a atual reação conservadora contra o Papa Francisco é a crise mais grave no Vaticano desde as reformas liberais da década de 1960. BROWN, Andrew. *The War against Pope Francis*. The Guardian, 27/10/2017. Disponível em: << <https://www.theguardian.com/news/2017/oct/27/the-war-against-pope-francis> >>. Acessado em: 01/12/2017.

XX. A inserção social da Igreja, atenção a seu inerente papel político, o diálogo com outros setores da sociedade, a necessidade de compreender a realidade em que a Igreja se insere, a reivindicação de uma identidade latino-americana em diálogo com a prática e a concepção sacerdotal no subcontinente, entre outros, são contribuições que se sobrepuseram a uma pretensa definição estática acerca das ressignificações da Libertação.

Entretanto, essa interpretação não invalida a comprovação de um atenuamento dos postulados da Libertação Dialética conforme esboçados em Medellín, se comparados com Puebla. Um recuo que não pode ser absolutizado, por sua complexidade. Ainda que não tenha intensificado pautas políticas e sociais, talvez pelo “perigo” do crescimento das ideias de Libertação Marxista, novos conceitos emergiram e sobrepuseram o conceito de Libertação em Puebla. Vale lembrar que isso se deu em meio à luta pelo restabelecimento (e necessária ampliação) da Democracia na América Latina. Os conservadores rearticularam-se e conseguiram espaço em meio a esse debate, mas não silenciaram desígnios amparados num processo maior que remonta à radicalização e adaptabilidade da Doutrina Social da Igreja, e da própria estrutura eclesiástica, empreendidas pelo clero e a sociedade na América Latina.

Em suma, referir-se à Libertação antes de Medellín significava assumir a conotação espiritualista, no período entre as duas Conferências, atentar-se às mudanças sociais e políticas, mas envolver-se em um cenário de tensão. Após Puebla, houve uma absorção relativa dessas demandas, envolta numa perspectiva espiritualista, mas em diálogo com a realidade.

A defesa radical das transformações estruturais, pelos marxistas, e a resistência dos conservadores, propagando a salvação cristológica e do pecado foram possíveis porque essas distintas ideologias encontraram espaço em um contexto histórico específico. Em meio à Guerra Fria, particularmente após a Revolução Cubana, podemos observar na América Latina o estabelecimento de guerrilhas e ditaduras militares, alguns padres que conclamavam avidamente à libertação da dominação capitalista e burguesa, mas também outros que apregoavam a libertação dos detratores dos valores nacionais e cristãos – afora outras parcelas que se posicionavam a partir de conjunturas pontuais. A Igreja foi um cenário privilegiado dessa disputa porque elas se ancoraram nas reformulações teológicas que estavam modificando-se ao longo do século XX, e

por, historicamente, essa instituição buscar apreender o caminho da salvação dos homens.

Enquanto debates históricos, essas resignificações conceituais no ambiente eclesiástico contribuíram para reformulações críticas do pensamento social latino-americano, e ampliaram horizontes de expectativas, sempre possíveis de serem retomados e necessariamente remodelados. Dessa forma, cabe-nos brevemente dissertar sobre o que constituiu esse processo de reelaborações conceituais sobre a Liberdade numa perspectiva alargada.

Para entender essa relação, é oportuno abordar uma famosa tipologia analítico-conceitual sobre a Liberdade, esboçada no contexto da Guerra Fria. *Dois Conceitos de Liberdade*, publicado por Isaiah Berlin em 1958,<sup>815</sup> distinguiu dois sentidos de Liberdade: um Negativo e outro Positivo, que possuiriam premissas semelhantes, mas que se desenvolveram historicamente de forma divergente.<sup>816</sup> A Liberdade Negativa responderia à pergunta “Onde posso ser livre?”, e pressupõe um entendimento da ação humana sem coerção ou intervenções externas. A Liberdade seria então um espaço de não interferência externa, onde se resguardaria uma dimensão da liberdade individual. Todavia, Berlin ponderou sobre o pensamento que formulou: “Se a liberdade de mim mesmo, da minha classe ou do meu país depende da infelicidade de um grande número de outros seres humanos, então o sistema que promove tal situação é injusto e imoral”<sup>817</sup>. A Libertação Espiritual aproxima-se dessa prerrogativa, funcionando, á primeira vista, como a constituição de um espaço de salvação privilegiadamente individual. Um extremo dessa orientação seria resguardar-se para a “cidade interior”, isto é, abdicar do terreno social, recolhendo-se para dentro de si. Mas isso constituiria um sentido de liberdade negativo, em que os obstáculos para a Liberdade individual passam pela auto-abnegação e a total negação de uma esfera coletiva, atitude que é criticada pelo autor. Ainda sim, essa postura de procurar a Liberdade por meio do refúgio no indivíduo foi bastante defendida, historicamente, pela Igreja, orientando, através do recolhimento do indivíduo um retorno à sua natureza constitutiva, portanto uma possível Libertação sem o risco de perverter-se no mundo mundano.

---

<sup>815</sup> Originalmente uma Conferência na Universidade de Oxford pronunciada em 31 de outubro de 1958 e publicada pela *Clarendon Press* no mesmo ano.

<sup>816</sup> BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de Liberdade. In: BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 7. p. 143.

<sup>817</sup> Ibid. p. 138 – 139.



O sentido positivo de Liberdade deve responder à questão “Quem controla a Liberdade?”. Este está atrelado à emancipação do sujeito, próximo ao conceito de Libertação Marxista e Dialética. Berlin atentou para o paradoxo da imposição da Liberdade: o risco da violência como forma de “garantir” seu “verdadeiro” sentido, negando a essência dos homens – paradoxo veementemente criticado em seu texto. Essa tirania da Liberdade Positiva decorreria, historicamente, de seu desenvolvimento teórico como um “autogoverno racional”, ideal, enveredando-se ao despotismo.

Mas não se trata de uma identificação tão fácil. Berlin, apresenta o caminho do racionalismo da Liberdade Positiva: “primeiro, todos os homens têm um propósito verdadeiro, e um só, o do auto-governo racional...”, o que inicialmente consideraria a Libertação Marxista e até a Dialética. Depois, prosseguiu: “segundo, os objetivos de todos os seres racionais devem necessariamente conformar-se a um único e universal modelo harmônico, que alguns homens são mais capazes de discernir que outros...”<sup>818</sup>. Nesse ponto, poderíamos estender o argumento para a relação entre a Escatologia no plano teológico e o Materialismo Histórico, na conotação marxista. Mas esse ideal harmônico dos homens é um dos alicerces da mensagem da Igreja, mesmo na conotação espiritualista. Caracterizar a Libertação Espiritual como um modelo radicalizado na busca individual pela Liberdade não abrangeria a idealizada reconciliação dos homens, uma dimensão ontológica. Ainda que haja divergências quantos aos meios, essas considerações sugerem que as finalidades entre as acepções de Libertação que auferimos ao longo da Dissertação são próximas. Para Berlin, aí residiria o perigo, pois se baseiam que “em algum lugar no passado ou no futuro, na revelação divina ou na mente de um pensador, nos pronunciamentos da história e da ciência, ou no coração simples de um homem bom e incorruptível, existe uma solução final.”<sup>819</sup> Entre os extremos desse processo de condução à Liberdade, podemos averiguar tanto a Revolução, numa perspectiva calcada no Marxismo, até a morte, como única forma de redenção possível para os homens alienados pelo pecado. Para ambos, existe uma ideia de paraíso que reconduziria os homens, paraíso suficientemente amplo para abrandar os conflitos.

Esse (re)condução dos homens a um ideal perdido foi criticado por Berlin, que acredita que os fins e metas dos homens são muitos, nem todos compatíveis, não

---

<sup>818</sup> Ibid. p. 157 – 158.

<sup>819</sup> Ibid. p. 166.

podendo ser possível eliminar o conflito – ou a tragédia. “O pluralismo, com a medida da liberdade ‘negativa’ que traz em si, parece-me um ideal mais humano e verdadeiro do que as metas daqueles que buscam, nas estruturas grandes, disciplinadas e autoritárias, o ideal de autodomínio ‘positivo’ por classes, por povos e pelo conjunto da humanidade.”<sup>820</sup> Não por acaso, o debate sobre o caso soviético, e uma corrente do pensamento marxista, também está colocado no texto, assegurando que uma coerção que possibilitaria a Liberdade, fundamentalmente a anularia. Ecos de denúncia dos regimes fascistas também podem ser ouvidos no texto de Berlin.<sup>821</sup>

Em certa medida, essa formulação dialoga com a exposição de Hannah Arendt ao referir-se a uma finalidade no sentido marxista de liberdade que corromperia seus sentidos. Porém, considerando a criação desse ideal, no qual os conflitos estariam encerrados no ambiente idílico, Arendt advogou para o estabelecimento de ideais possíveis de liberdade no âmbito da Política, substancialmente coletivo. Uma redimensão para a esfera da liberdade individual estreitaria a possibilidade de arquitetar relações intersubjetivas que possibilitam o exercício daquilo que Arendt caracterizou como Liberdade Política, afastando-se do paradigma liberal.

Esta concepção de liberdade se fundamenta em comunidades políticas que estabelecem regras e leis que, em última instância, tolhem a liberdade do querer, mas são necessárias para o exercício de uma liberdade que não seja falsamente auto-referenciada. Em certa medida também considerado por Berlin, são interpretações que divergem no desenvolvimento e na conclusão por considerar que as metas humanas podem ser diversas, mas devem construir um espaço intersubjetivo que as abrigue, possibilite e relacione. A filósofa apontou que mesmo dentro dessas comunidades políticas existe espaço para a liberdade de ação, que colocaria em movimento o corpo de cidadãos. Por conseguinte, “(...) a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo...”<sup>822</sup> Essa pluralidade humana constitui um “nós”, que

---

<sup>820</sup> Ibid. p. 169.

<sup>821</sup> Berlin, de ascendência judaica, nasceu em 1909 em uma área do então Império Russo (Riga, atual Letônia), entre a Revolução de 1905 e de 1917, e emigrou para a Inglaterra com dez anos. Ao escrever o texto, fazia pouco mais de uma década da rendição da Alemanha Nazista (1945), que havia ocupado o território de Riga, posteriormente sob controle soviético durante a Guerra Fria.

<sup>822</sup> ARENDT, Hannah. O Abismo da Liberdade e a Novus Ordo Seclorum. In: ARENDT, Hannah. *A Vida do Espírito – Vol. 2 O Querer*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 336.

se estabeleceria na intersubjetividade, criando um espaço que concomitantemente possibilita e limita a Liberdade Política. Esse “nós” redimensiona a possibilidade de reconciliação, ou melhor, de experiência da Liberdade, pautada pelo processo de Libertação (aqui sem considerar suas divergentes interpretações).

Nesse sentido, é importante pensar no sentido da *Liberdade antes do Liberalismo*<sup>823</sup>, tal como o historiador inglês Quentin Skinner dissertou. O autor analisou a ascensão e queda do que denominou Teoria Neo-romana da Liberdade Civil, originada no século XVII, durante a Revolução Inglesa, até o seu desfalecimento durante o século XIX, muito em função do triunfo ideológico do Liberalismo. Os teóricos neo-romanos preocuparam-se com a Liberdade no âmbito da relação entre o Estado e os indivíduos, para que a autonomia civil se harmonize numa estrutura de Estado Livre, condição indispensável para a vivência da Liberdade.<sup>824</sup>

Destarte, para a Teoria Neo-romana viver em uma condição de dependência constitui um impedimento à Liberdade, que Skinner salientou estar em oposição ao conceito de Liberdade Negativa de Berlin, que caracterizou apenas uma coerção aberta da liberdade como um impedimento.<sup>825</sup> “A crítica de Berlin depende da premissa de que a liberdade negativa é prejudicada apenas por interferência coercitiva. Disso certamente segue-se que a dependência e a falta de auto-governo não podem ser interpretadas como falta de liberdade. Mas isso se segue apenas porque a conclusão já estava inserida na premissa.”<sup>826</sup>

Skinner considerou que a premissa das deduções do que seria a primazia da Liberdade Negativa devem ser reconsideradas – abrindo um caminho importante para pensá-las no contexto do Capitalismo. A Teoria Neo-romana, ao versar sobre a Liberdade, colocou em dúvida justamente o postulado de que a Liberdade individual é basicamente uma questão de não-interferência. Skinner ainda conclui que Berlin,

---

<sup>823</sup> Título do livro de Quentin Skinner, fruto de uma aula inaugural proferida na Universidade de Cambridge, em 1997.

<sup>824</sup> SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999. p. 27-26. Essa relação entre o Estado e os indivíduos seria uma constante na teoria neo-romana sobre a Liberdade. Ainda assim, os autores ingleses que Skinner usou como fontes na sua análise advogaram um estado de autonomia da natureza humana, não considerado nos textos romanos e renascentistas. Essa liberdade primitiva emanaria de Deus, um conjunto natural de leis, aos quais o governo deveria proteger.

<sup>825</sup> Ibid. p. 62.

<sup>826</sup> Ibid. p. 93.

embora tenha formulado “a mais importante discussão política isolada destas questões em nossa época”, caiu sob o “feitiço de sua herança intelectual”, já que redigiu uma análise filosófica pretensamente neutra, “Mas é surpreendente, para dizer o mínimo, que sua análise siga exatamente o mesmo caminho que os teóricos liberais clássicos seguiram antes em seus esforços para desacreditar a teoria neo-romana dos Estados-Livres.”<sup>827</sup> Preocupado com o processo histórico por trás do debate teórico sobre a Liberdade, principalmente no ambiente anglo-saxão, Skinner buscou historicizar sua conceituação na constituição da Modernidade, passando por uma problematização do ideal Republicano no Estado Moderno, contrastando com o ideal de um Estado Liberal.

Auferir essas elucubrações teóricas pelo prisma histórico nos auxilia a compreender até que ponto certas considerações tem respaldo na experiência e como descortinam horizontes. Entin e González-Ripoll, no verbete sobre Liberdade do *Diccionario político y social del mundo Iberoamericano*<sup>828</sup>, apontaram que, no século que correspondente ao período entre 1770 e 1870, portanto abrangendo o período das independências latino-americanas, revoluções liberais e formação do Estado-Nação moderno, os sentidos de Liberdade estiveram pautados por quatro tensões inerentes ao conceito: “la unidad y el orden frente a la división y el conflicto; la libertad de la comunidad y la libertad del individuo; la libertad del ciudadano y la autoridad del poder político y reilgioso; finalmente, la tensión entre individuos iguales ante la ley, y desiguales em la práctica de la libertad.”<sup>829</sup>

Podemos verificar que a relação entre comunidade e indivíduo passou a ser uma tensão conceitual no plano salvífico da Igreja, principalmente ao longo do século XX, mostrando um espaço de troca entre o ambiente eclesiástico e a sociedade civil. Tensão que justifica o empreendimento da Doutrina Social da Igreja, a interação entre o pessoal e o coletivo é, fundamentalmente, política e social, e negligenciar essa relação nos parece uma forma de corroborar a manutenção de sistemas opressivos.

---

<sup>827</sup> Ibid. p. 93.

<sup>828</sup> O dicionário integra o *Proyecto Iberoamericano de Historia Conceptual*, também conhecido como Iberconceptos, que objetiva “estudiar desde una perspectiva comparada y transnacional algunos de los más importantes conceptos, lenguajes y metáforas políticas que circularon en el mundo iberoamericano a lo largo de los últimos siglos.” Disponível em: <<<http://www.iberconceptos.net/>>>. Acessado em 13/10/2017.

<sup>829</sup> ENTIN, Gabriel e GONZÁLEZ-RIPOLL, Loles. La acción por la palabra: Usos y sentidos de la Libertad en Iberoamerica (1770 – 1870). In: SEBÁTIAN, Javier Fernández (ed.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano – conceptos políticos fundamentales, 1770 – 1870* [Iberconceptos II]. Tomo 5. Madri: Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibersitatea, 2014. p. 48.

A tensão entre os direitos assegurados pela lei, mas possuindo uma prática desigual, no tocante à Liberdade, adensou críticas de setores progressistas, outros declaradamente marxistas, demonstrando que, dentro do *status quo*, do qual fazia parte a Igreja Católica, a Liberdade desfaleceria em meio às estruturas que não dessem condições para suas (múltiplas) vivências. Uma consideração válida para entender como foi possível surgir, dentro de um ambiente que presa uma tradição hermenêutica espiritualizada, a necessidade de considerar, de forma dialética ou nominalmente marxista, uma estrutura que comportasse práticas da Liberdade.

Por conseguinte, ainda que o processo de separação da autoridade civil e religiosa tenha levado ao Estado Laico, entre finais do século XIX e no XX, e seja um processo importante na constituição da Igreja na América Latina, ainda decorreu o embate sobre o exercício da Liberdade do indivíduo em meio a estruturas que teriam como finalidade assegurar e promover sua Liberdade, seja o Estado ou a Igreja, mas que não conseguiriam garantir suas premissas fundamentais. Dessa forma, esses debates sobre a Liberdade e a necessidade de Libertação também revelam crises institucionais e de representação na sociedade moderna e a remodelação, necessariamente contínua, das aspirações humanas, sejam elas políticas e/ou espirituais. Os caminhos pelos quais os homens buscariam a salvação, e sua consolidação num plano superior, haja visto que nenhum dos três sentidos que a Libertação assumiu na América Latina negava a vida pós-morte ou negavam a divindade, estão alicerçados em disputas com lastro histórico.

Em suma, as ressignificações sobre a Libertação tal como apresentadas no período analisado, entre as Conferências de Medellín e Puebla, tendo como espaço e objeto a Igreja Católica na América Latina, redimensionaram sentidos do conceito, considerando questões de cunho ontológico e salvífico, sociais e políticas. São tentativas de prover sentidos a uma realidade complexa e opressora que se desenhava aos olhos dos homens latino-americanos, mas também uma realidade intangível, idealizados em um paraíso terreno ou divino, mas que se mostrava possível – seja como condicionante ou utopia, promessa ou redenção. Dessa forma, consideramos as contradições e promessas que essas formulação conceituais acarretaram, sendo uma delas a necessidade de retificar, a todo momento, o espaço intersubjetivo da experiência (e luta) da Liberdade, para que, revolucionariamente, nelas comportem, de fato, “o homem todo e todos os homens”.

## BIBLIOGRAFIA E FONTES

### 1. Fontes eclesiais

BAGGIO, Sebastiano. *Carta de Convocación de la III Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Disponível em: [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc\\_cbishops\\_pcal\\_19780112\\_convocazione-puebla\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_19780112_convocazione-puebla_sp.html). Acessado em: 03/10/2017.

BENTO XVI. *Homilia de su santidad Bento XVI – funeral por el cardenal Alfonso López Trujillo*. Disponível em: [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20080423\\_card-trujillo.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080423_card-trujillo.html). Acessado em: 02/05/2017.

CÂMARA, Helder (et. al). Manifesto de los obispos del tercer mundo. *Punto Final*, no. 44, Santiago, dec. 1967.

CARTA DOS PADRES PROVINCIAIS DA COMPANHIA DE JESUS DA AMÉRICA LATINA. 15 de maio de 1968. In: MARINS, José (org.). *De Medellín a Puebla – a práxis dos padres da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

Cien años de la Encíclica *Lacrimabili Statu Indorum*. Disponível em: <<<http://www.celam.org/cien-anos-de-la-enciclica-lacrimabili-statu-indorum-361.html>>>. Acessado em 31/10/2017.

CONCÍLIO VATICANO I. *Constituição Apostólica Pastor Aeternus – sobre a Igreja de Cristo*. Disponível em: <<<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/vaticano1/#s4>>>. Acessado em 17/08/2016.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gadium et Spes – Constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje*. São Paulo: Paulinas, 1974.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Subsídios para Puebla*. Disponível em: <http://cnbbo2.org.br/wp-content/uploads/2016/11/13-Subs%C3%ADdios-Para-Puebla.pdf>. Acessado em: 25/06/2017.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Actas de la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Angeles – México, 1979. *Documentacion CELAM*, Bogota, Ano V, Ene. – Mar. 1980, n.º 23.

CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogota: Consejo episcopal latinoamericano, 1982.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Iglesia y America Latina – Cifras*. Bogota: CELAM, 1978.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. Intervenciones en plenário durante la III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Angeles – México, 1979. *Documentacion CELAM*, Bogota, Ano V, Abr. – Jun. 1980, n.º 24.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *La Iglesia y America Latina – Aportes pastorales desde el CELAM*. Vol. 2. Tomo I e II. Bogotá: Editoria L. Canal y Asociados, 1978.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberación – diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellín: reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977.

CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Puebla – Documentos para a Imprensa*. II y III Conferencia general del Episcopado latino-americano. Vol. 1, 1979.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla, comunión y participación*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1982.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla, Grandes temas*. Documentos CELAM. Bogotá: Paulinas, 1979?.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *A Evangelização no presente e no futuro da América Latina – Conclusões: Puebla*. São Paulo: Loyola, 1980.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO. *Conclusões da Conferência Episcopal de Puebla – texto oficial. Evangelização no presente e no futuro da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1979.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da Conferência de Medellín – 1968: trinta anos depois, Medellín é ainda atual?.* São Paulo: Paulinas, 2010.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Presença ativa da Igreja no desenvolvimento e na integração da América Latina*. Conclusões da Assembleia de Mar del Plata. Petrópolis: Vozes, 1967.

DECLARACION DE LOS CARDENALES, OBISPOS Y DEMAIS PRELADOS REPRESENTANTES DE LA JERARQUIA DE AMERICA LATINA REUNIDOS EN LA CONFERENCIA EPISCOPAL DE RIO DE JANEIRO. Disponível em: [http://www.msccperu.org/biblioteca/1magisterio/\\_derived/sourcecontrol\\_bl\\_rio\\_celam.htm](http://www.msccperu.org/biblioteca/1magisterio/_derived/sourcecontrol_bl_rio_celam.htm). Acessado em: 17/08/2016.

JOÃO PAULO II. *Carta apostólica do Papa João Paulo II sob forma de Motu próprio Decessores Nostri com a qual se reorganiza a Pontifícia Comissão para a América Latina*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu\\_proprio/documents/hf\\_jp-ii\\_motu-proprio\\_19880618\\_decessores-nostri.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_19880618_decessores-nostri.html)>>. Acessado em: 03/02/2017.

JOÃO PAULO II. *Discurso do Papa João Paulo II por ocasião da celebração dos 25º aniversário da fundação do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM)*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19800702\\_consiglioepiscopale-brasile.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1980/july/documents/hf_jp-ii_spe_19800702_consiglioepiscopale-brasile.html)>>. Acessado em 07/09/2017. s./p.

JOÃO XXIII. *Mater et magistra – Sobre a questão social*. In: LIMA, Alceu Amoroso (coop.). *A marcha social da Igreja*. Rio de Janeiro: Encontro, 1967.

JOÃO XXIII. *Pacem in Terris – Sobre a paz de todos os povos na base da Verdade, Justiça, Caridade e Liberdade*. In: LIMA, Alceu Amoroso (coop.). *A marcha social da Igreja*. Rio de Janeiro: Encontro, 1967.



LEÃO XXIII. *Libertae Praestantissimum - Sobre la libertad y el liberalismo*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_20061888\\_libertas.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html)>>. Acessado em 26/06/2016.

LEÃO XXIII. *Rerum Novarum - Sobre a condição dos operários*. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr editora, 1991.

*O Pacto das Catatumbas da Igreja serve o pobre*. RELAMI – Rede Ecnômica Latino-americana de Missiólog@s. Disponível em: <<[http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms\\_documentos\\_pdf\\_15.pdf](http://www.missiologia.org.br/cms/UserFiles/cms_documentos_pdf_15.pdf)>>. Acessado em 07/02/2017.

PAULO VI. *Carta Apostólica Apostolica Sollicitudo – Por la cual se constituye el Sínodo de los obispos para la Iglesia universal*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu\\_proprio\\_19650915\\_apostolica-sollicitudo.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu_proprio_19650915_apostolica-sollicitudo.html)>>. Acessado em 30/06/2016.

PAULO VI. *Carta Apostólica Ecclesia Sancta*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/motu\\_proprio/documents/hf\\_p-vi\\_motu\\_proprio\\_19660806\\_ecclesiae-sanctae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu_proprio_19660806_ecclesiae-sanctae.html)>>. Acessado em 01/02/2016.

PAULO VI. *Carta Apostólica Octagesima Adveniens*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_letters/documents/hf\\_p-vi\\_apl\\_19710514\\_octogesima-adveniens.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html)>>. Acessado em 17/07/2017.

PAULO VI. *Evangelii Nuntiandi – Sobre a evangelização no mundo*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html)>>. Acessado em 26/05/2016.

PAULO VI. *Homilia na XV Asamblea ordinaria del CELAM*. Disponível em: <<[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1974/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19741103.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1974/documents/hf_p-vi_hom_19741103.html)>>. Acessado em 04/02/2016.

PAULO VI. *Motu próprio Catholicam Christi Ecclesiam- Vengono istituiti il «Consiglio dei Laici» e la Pontificia Commissione di studio «Giustizia e Pace»*. 6 de janeiro de 1967. Disponível em: <<<http://w2.vatican.va/content/paul->

vi/it/motu\_proprio/documents/hf\_p-vi\_motu-proprio\_19670106\_catholicam-christi-ecclesiam.html >>. Acessado em 07/03/2017.

PAULO VI. *Populorum Progressio* – Sobre o progresso dos Povos. In: LIMA, Alceu Amoroso (coop.). *A marcha social da Igreja*. Rio de Janeiro: Encontro, 1967.

PAULO VI. *Santa Missa para los campesionos colombianos – Homilia del Santo Padre Pablo VI*. 23 de agosto de 1968. Disponível em: [https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf\\_p-vi\\_hom\\_19680823.html](https://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/homilies/1968/documents/hf_p-vi_hom_19680823.html). Acessado em: 02/05/2017.

PAULO VI. Tentações do ateísmo moderno. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr editora, 1991.

PIO IV. *Quanta cura (Syllabo de erros)*. Disponível em: <http://filosofia.org/mfa/far864a.htm>. Acessado em 25/07/2016.

PIO X. *LACRIMABILI STATU. Encyclical Of Pope Pius X on the indians of South America to the Archbishops and Bishops of Latin America*. Disponível em: << [http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_07061912\\_lacrimabili-statu.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-statu.html) >>. Acessado em 31/10/2017.

PIO XI. *Divini Redemptoris* – Sobre o comunismo ateu. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr editora, 1991.

PIO XI. *Quadragesimo anno*. In: SANCTIS, Frei Antonio (org.). *Encíclicas e documentos oficiais*. São Paulo: LTr editora, 1991.

PIO XII. *Carta Apostolica Ad ecclesiam Christi del Papa Pio XII a los obispos Latinoamericanos*. Disponível em:<< [http://www.vicariadepastoral.org.mx/5\\_celam/1-janeiro/janeiro\\_01.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/5_celam/1-janeiro/janeiro_01.htm)>>. Acessado em 31/09/2017. A versão oficial em latim esta disponível em: << [https://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost\\_letters/documents/hf\\_p-xii\\_apl\\_19550629\\_ad-ecclesiam-christi.html](https://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost_letters/documents/hf_p-xii_apl_19550629_ad-ecclesiam-christi.html) >>.

PONTIFICIA COMMISSIONE PER L'AMERICA LATINA. *Annuario Pontificio 2015*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc\\_cbishops\\_pcal\\_20150624\\_profilo\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/pcal/documents/rc_cbishops_pcal_20150624_profilo_it.html)>. Acessado em 31/01/2017.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTÍCIA E PAZ. *Pontifício conselho Justiça y Paz (perfil)*. Campos de Accion. Disponível em: <<[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_pro\\_20011004\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_pro_20011004_sp.html)>>. Acessado em 07/03/2017.

SALA DE IMPRENSA DA SANTA SÉ. *Sínodos dos bispos*. Disponível em: <<[http://www.vatican.va/news\\_services/press/documentazione/documents/sinodo/sinodo\\_documentazione-generale\\_po.html](http://www.vatican.va/news_services/press/documentazione/documents/sinodo/sinodo_documentazione-generale_po.html)>>. Acessado em 30/06/2016.

TERRA, Martins. *Mensagens de João Paulo II para a América Latina*. São Paulo: Loyola, 1979.

## 2. Fontes documentais

*Boletins CELAM*. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Vol. 1 (1957) – Vol. 07 (1963) e Nº 42, 50, 51 e 52 (1971).

- OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

?. Denúncias de El Salvador. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 de jan. 1979, p. ?. Do México. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

CARVALHO, Ricardo e FOCH, Fernando. Puebla reafirma Medellín, dizem bispos brasileiros. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 26 de jan. 1979. p. 6. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

DUARTE, Luciano. Crítica aberta ao presidente da CNBB. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 12, 7 dez. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

Enviados Especiais (CARVALHO, Ricardo e FOCH, Eduardo ?). Homilias agradam os bispos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de jan. 1979, p. 8. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

Enviados especiais. Numa reunião de mulheres, temas esquecidos pelos bispos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 de fev. 1979, p.?. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

Mães de presos em Puebla. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 01 de fev. 1979, p.?. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

MORABITO, Rocco. (?) Puebla: os planos dos bispos brasileiros. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 26, 23 jan. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

MORABITO, Rocco. Bispos brasileiros otimistas. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de jan. 1979, p. ?. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

MORABITO, Rocco. O Conflito dos bispos - Teologia da Libertação: o tema da discórdia em Puebla. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 34, 22 de ?. 1979 (enviado especial do jornal à Puebla). OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

O veto às reuniões dos progressistas. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, ? de jan. 1979, p. 10. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

PESSOA, Leonildo T. Puebla e o “pluralismo”. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. 4, 20 dez. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento

Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

REBOLLO, Mário. ?. Tv francesa fala de duas Igrejas. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 24 de jan. 1979, p. 7. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

Sucursal de Brasília. Bispos denunciam planos contra Puebla. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, pag. ?, 21 jan. 1979. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

TRUJILLO, Alfonso L. Tensão entre os conservadores. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 02 de fev. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

Um apelo a favor dos desaparecidos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 30 de jan. 1979, p. 9. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

Uruguaios pedem ajuda aos bispos. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 02 de fev. 1979, p. 12. OP 1078 – Pasta temática “Puebla”. Arquivo DEOPS (Departamento Estadual de Ordem Política e Social de São Paulo), APESP (Arquivo público do estado de São Paulo).

RESTREPO, Pedro. “Cardenal Alfonso Lopez Trujillo. ¿ Eres digno de La Iglesia?”. *Coleção Igreja na América Latina*. Arquivo CEDIC (Centro de documentação e informação científica) da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica), pasta 02.

- *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Vol. 01, No. 01, 1968 – Vol. 12-B, No. ?, 1979.

A Igreja Uruguai faz seus os documentos de Medellín. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1969. v. 01. f. 11. p. 1439 – 1444. (pasta 01).

A última entrevista. Traduzida da revista *Respuesta*, San José da Costa Rica, n. 25. 1-15/04/1980. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1075-1078. (pasta 11-12).

Aos bispos da América Latina. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Jan. 1969, v. 01, f. 07. p. 1009 – 1013. (Pasta 01).

Carta ao presidente Carter. Trecho extraído da Folha de S. Paulo, de 30/3/1980. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1080-1082. (pasta 11-12).

Carta aos jesuítas da América Latina. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Jul. 1968. v.01. f. 01. p. 81 – 85. (pasta 01).

Carta Pastoral do episcopado nicaraguense. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1980. v. 13 f. 134. p. 191 – 200. (pasta 13).

CELAM acusado de marxista. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1973. v. 05 f. 59. p. 1249 – 1254. (pasta 05).

COBLIN, José. A propósito de um documento que se torna fantasma. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1968, v.01 especial. p. 451- 452 (pasta 01).

COBLIN, José. Notas sobre o documento básico para a II Conferência Geral do episcopado latino-americano. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1968, v.01 especial. p. 452- 466. (pasta 01).

Cristãos para o Socialismo- Encontro. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Nov. 1972. v. 08 f. 86. p. 614 – 631. (pasta 08).

Declaração da XXVVI Assembleia Conferência Episcopal Argentina (San Miguel, 19-21/10/1972). *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Fev. 1973. v. 05 f. 57. p. 1017 – 1023. (pasta 05).

Declaração dos Padres para o Terceiro Mundo. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Fev. 1973. v. 05 f. 57. p. 1016 – 1017. (pasta 05).

DELGADO, José. *Valor de um documento.* . *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1968, v.01 especial. p. 466- 468. (pasta 01).

Documento de Ação Social do CELAM. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1973. v. 05 f. 59. p. 1254 – 1258. (pasta 05).

Documento de Puebla: problemas do texto em português. Nota do Secretariado-Geral da CNBB. Boletim Semanal da CNBB. Notícias. N.º 50 (508), 14/12/1979. Mai. 1980. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. v. 12 f. 131. p. 1101. (pasta 11-12).

Editorial. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Nov. 1968. v. 01. f. 05. p. 642. (pasta 01).

Entrevista concedida a Mario Mendes Rodriguez, da Prensa Latina, e publicado jornal mexicano El Excessior (22/01/1980). *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1075. (pasta 11-12).

Estatutos do Conselho Episcopal latino-americano. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Jan. 1970. v. 02. f. 08. p. 1013 – 1021. (pasta 02).

Igreja e desenvolvimento. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Ago. 1968. v. 01 f. 02. p. 241 – 245. (pasta 01)

II Encontro de cristãos para o socialismo. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1975. v. 08 f. 84. p. 169 – 176. (pasta 08).

Mensagem dos bispos colombianos. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Nov. 1969. v. 02. f. 05. p. 649 – 654. (pasta 02).

MORAES, Antonio A; SIGUAD, Geraldo P; MAYER, Antonio C. Manifesto ao povo brasileiro. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Set. 1968, v.01 especial. p. 449- 451. (pasta 01).

PALMES, Carlos. Puebla, a esperança dos pobres e oprimidos. Entrevistas publicadas em “Ecclesia” de 7 e 14 de abril de 1978. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1978. v. 10 f. 110. p. 895- 896. (pasta 10-11).

Plano global de atividades do CELAM. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Nov. 1975. v. 08 f. 86. p. 503 – 512. (pasta 08).

PROÂNO, Leonidas. Puebla, a esperança dos pobres e oprimidos. Entrevistas publicadas em “Ecclesia” de 7 e 14 de abril de 1978. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1978. v. 10 f. 110. p. 894 – 895. (pasta 10-11).

RAMONDETTI, Miguel. (et. al.). Carta dos Sacerdotes para o Terceiro mundo aos bispos. Fev. 1973. v. 05 f. 57. p. 1011 – 1016. (pasta 05). *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Fev. 1973. v. 05 f. 57. p. 1011 – 1016. (pasta 05).

SALAZAR, Tulio Botero. Puebla, a esperança dos pobres e oprimidos. Entrevistas publicadas em “Ecclesia” de 7 e 14 de abril de 1978. *Revista SEDOC (Serviço de*



*documentação*). Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Abr. 1978. v. 10 f. 110. p. 887 – 889. (pasta 10-11).

Último sermão. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Mai. 1980. v. 12 f. 131. p. 1079. (pasta 11-12).

V Encontro de Sacerdotes para o Terceiro Mundo. *Revista SEDOC (Serviço de documentação)*. Instituto teológico de Petrópolis. Pesquisas Religiosas (Biblioteca Redentoristas) – São Paulo. Out. 1973. v. 06 f. 65. p. 501 – 512. (pasta 06).

Síntese de Reunião. Comunidade de São Marco – Jardim Santa Margarida. 1973. Fundo Santo Dias. A. D. \_ P006. CEDEM, Unesp.

### **3. Filmografia e Discografia**

DE MEDELLÍN A APARECIDA: 40 ANOS DA IGREJA CATÓLICA NA AMÉRICA LATINA. Direção: Ricardo Martensen. São Paulo: TV-PUC e Trilha Mídia, 2007. Documentário (52 min.) son. color.

EN NOMBRE DE DIOS. Direção: Patricio Guzman. Chile, Espanha. Santiago Cinematográfica: 1987. 35 mm (97 min.), son. color.

JARA, Victor. Plegaria a un labrador. In: JARA, Victor. *Pongo en tus manos abiertas ....* Santiago: DICAP, 1969. LP, faixa bônus, n.13 (3min 4s).

VIGLIETTI, Daniel. Cruz de Luz. In: VIGLIETTI, Daniel. *Canciones para el hombre nuevo*. Montevideo: Orfeu, 1968. CD/LP, faixa 5.

YA NO BASTA CON REZAR. Direção: Aldo Francia. Chile, Valparaíso. Pires: 1973. 35 mm (80 min.), son. color.

#### 4. Bibliografia

AGAMBEM, Giorgio. *O mistério do mal*. São Paulo: Boitempo; Florianópolis: Ed. UFSC, 2005.

ANDRADE, Solange Ramos de. A religiosidade católica e a santidade do mártir. *Projeto História*, São Paulo, n.37, p. 237-260, dez. 2008.

ANDREO, Igor Luis. *Teologia da libertação e cultura política maia chiapaneca*. São Paulo: Alameda, 2013.

ANTONCICH, Ricardo. *El tema de la liberación en Medellín y el Sinodo de 1974*. Lima: Cuadernos de documentación, ?.

ARNS, Paulo Evaristo. El acto de la conversion y la liberacion humana. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (org.). *Evangelizacion – desafio de la Iglesia*. Bogota: Secretariado General del CELAM, 1974 (?).

ARENDT, Hannah. Angelo Giuseppe Roncalli: um cristão no trono de São Pedro de 1958 a 1963. In: ARENDT, H. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_, H. O que é Liberdade? In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_, H. O conceito de História- Antigo e Moderno. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_, H. *A Vida do Espírito – Vol. 2 O Querer*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

ARDILLES, Horácio (et al). *Hacia una Filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, 1973.

ARMITAGE, David. A virada internacional na História Intelectual. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, vol. 1, nº1, 2015.

AVILA, Rubén Quiroz. (coop.) *Actas del congreso sobre Augusto Salazar Bondy*. Lima: Solar, 2014.

AUBERT, Roger. A Igreja na Sociedade Liberal e no Mundo Moderno. In: AUBERT, R. et al. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo I. Petrópolis: Vozes, 1975.

AUBERT, Roger. O Meio século que preparou o Vaticano II. In: AUBERT, R. e HAJJAR, Joseph. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo III. Petrópolis: Vozes, 1976.

AZCUY, Virginia Raquel. La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempo – Medellín como recepción inacabada del Vaticano II. *Revista Teología*. Tomo L, nº 110, abr. 2013.

AZEVEDO, Dermi. “Desafios estratégicos da Igreja Católica”. In: *Lua Nova*, n. 60, 2003.

BAUM, G. (et al) *Vida e reflexão: contributo da teologia da libertação ao pensamento teológico*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. São Paulo: Hedra, 2014.

BENJAMIN, Walter. O Capitalismo como Religião. In: BENJAMIN, W. *O Capitalismo como Religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BEOZZO, José Oscar. Puebla e a realidade latino-americana. In: BOFF, L. (et al) *Puebla, análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

\_\_\_\_\_, J. *O Pacto das Catatumbas: por uma Igreja servidora e pobre*. São Paulo: Paulinas, 2015.

\_\_\_\_\_, J. (org.) *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_, J. *Medellín: inspiração e raízes*. Disponível em: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/202.htm>. Acessado em: 22/03/2017. s/p.

\_\_\_\_\_, J. Medellín: Vinte anos depois – Depoimentos a partir do Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48-B, n.º 192, 1988.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: BERLIN, I. *Quatro ensaios sobre a Liberdade*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998.

BERNSTEIN, Carl e POLITI, Marco. *Sua Santidade: João Paulo II e a História Oculta do Nosso Tempo*. São Paulo: Objetiva, 1996.

BETTO, Frei. *O diário de Puebla*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

\_\_\_\_\_, F. *O que é comunidade eclesial de base*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BOHOSLAVSKY, Ernesto. *Laycidad y America Latina. Política, religión y libertades desde 1810*. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México - Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

BOFF, Leonardo. A Libertação em Puebla. In: BOFF, Leonardo (et al) *Puebla, análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

\_\_\_\_\_, L. *A vida religiosa e a Igreja no processo de Libertação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_, L. *Igreja: Carisma e Poder*. Rio de Janeiro: Record, 2012.

BONDY, Augusto Salazar. *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*. Disponível em: <http://www.olimon.org/uan/bondy.pdf>. Acessado em 25/07/2016.

BOURIDEU, Pierre. *Razões e Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. Campinas, São Paulo: Papirus Editora, 1996.

BRIGHENTI, Agenor. Medellín-aparecida: pre-textos, con-textos y textos. *Pasos*. n.º 137, may-jun, 2008.

BURKE, Peter. *A Escrita da História – Novas Perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. O pontificado de João Paulo II e a herança do Concílio Vaticano II: em busca de uma interpretação normalizante. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH. Maringá (PR). Edição especial, jan./2013.

CAMAROTTI, Gerson. *Segredos do conclave*. São Paulo: Geração editorial, 2013.

CANDIDO, Antonio. O Significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CARDENAL, E. *As Riquezas Injustas (Antologia poética)*. São Paulo: Círculo do livro, 1977.

CÁRDENAS, Eduardo. La Vida Católica en América Latina. In: ALDEA, Quintín e CÁRDENAS, Eduardo. *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo X. La Iglesia del siglo XX en Españã, Portugal y América Latina*. Barcelona: Ed. Herder, 1987.

CARDOSO, Fernando Henrique. *Teoria da Dependência ou Análises Concretas de situações de dependência?*. Texto apresentado no 2º Seminário Latino Americano para o Desenvolvimento. Santiago, Chile. Novembro, 1970.

\_\_\_\_\_, F e FALLETO, Enzo. *Dependência e Desenvolvimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Único ejemplo de uma recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968). *Revista Teología*. Tomo XLIX, Nº 108, Agosto 2012.

CARVALHO, Eugênio Rezende de. A dupla dimensão do movimento latino-americano de história das ideias. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 31, nº 61, 2011.

\_\_\_\_\_, E. A Polêmica entre Leopoldo Zea e Augusto Salazar Bondy sobre a existência de uma filosofia latino-americana (1969 – 1969). *Ideias*. Campinas (SP). n.7. 2º semestre (2013).

CATÃO, Francisco. *O que é Teologia da Libertação*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Lisboa: Quarteto, 2001.

CECHINATO, Luiz. *Puebla ao alcance de todos*. São Paulo: Vozes, 1981.

CENTRO DE ESTUDOS E DE PESQUISAS DE FILOSOFIA LATIO-AMERICANA. *Libertação – Liberación*. Revista de filosofia, ano III, n. 01, 1993.

CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN (CINEP). *El Contexto de Puebla* (CADELC – Cuadernos de estudio). Bogotá: CINEP, 1979.

CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

COBLIN, José. A Igreja em vinte anos de luta pelos direitos humanos. In: DUSSEL, E. (org.) *Historia Liberationes: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1992.

COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. Prolegomenos. In: COMISION DE ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA. *Historia General de la Iglesia en America Latina. Tomo I - Introduccion General a la Historia de la Iglesia en America Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983.

COSTA, Iraneidson Santos. *Que papo é esse? Igreja católica, movimentos populares e política no Brasil (1974 – 1985)*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

CORTÉN, André. El establecimiento de una rede de la teologia de la liberación. In: BASTIAN, Jean-Pierre. *La Modernidade Religiosa. Europa y America Latina en perspectiva comparada*. Cid. do México: FCE, 2004.

COUTROT, Aline. Religião e política. In: RÉMOND, Renê (org.). *Por uma história política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

CUBAS, Caroline Jaques. Freiras em movimentos de resistência às ditaduras militares na América Latina. *Revista Eletrônica da ANPHLAC*, Nº. 18, p. 139-161, jan./jul. 2015.

DAM, Van C. *La teologia de la liberación*. Barcelona: Fundacion editorial de literatura reformada, 1996.

DEVÉS-VALDÉS, Eduardo. *Pensamiento periférico: Asia-África-América Latina-Eurasia y algo más. Una tesis interpretativa global*. Buenos Aires: CLACSO; IDEA-USACH, 2014.

DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação – crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_, E. Sistema-mundo, dominação e exclusão – Apontamentos sobre a história do fenômeno religioso no processo de globalização da América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no caribe (1945 – 1995)*. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_, E. A igreja nos regimes populistas (1930-1959). In: DUSSEL, E. (org.) *Historia Liberationes: 500 anos de História da Igreja na América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_, E. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol. I. De Medellín a Sucre – 1968 - 1972*. São Paulo: Loyola, 1981.

\_\_\_\_\_, E. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.II. De Sucre a crise relativa do neo-facismo – 1973 - 1977*. São Paulo: Loyola, 1982.

\_\_\_\_\_, E. *De Medellín a Puebla – Uma década de sangue e esperança. Vol.III. Em torno de Puebla – 1977 - 1979*. São Paulo: Loyola, 1983.

ENGELS, Friedrich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. São Paulo: Editora José Luis e Rosa Sudermann, 2008.

ENTIN, Gabriel, RIPOLL, Lloes González. La acción por la palabra: Usos y sentidos de la libertad in Iberoamerica (1770 – 1870). In: SEBASTIÁN, Javier Fernández. (dir.) *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales, 1170 – 1870*. Iberconceptos II. Tomo 5. Madrid: Universidad del país Vasco/ Euskal Herriko Unibersitatea, 2014.

EROLE, Carlos. *Os desafios de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1981.

ESCALANTE, Luis Fernando. *La estructura jurídica y sinodal del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y de la «Reunión de los Obispos de la Iglesia en América» (ROIA)*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2003.

ESCORSI, Valério Mairon. A teologia da libertação argentina e a identidade cultural da América Latina. *Recôncavo: Revista de História da UNIABEU*. Ano 1, N.º 2, Jan.- Jul. de 2012.

FALCON, Francisco. História das Ideias. In: CARDOSO, Ciro e VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

FERRÉ, Alberto Methol. Política y teología de la liberacion. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberacion: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974.

\_\_\_\_\_, A. Tiempos de Preparación. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogota: Consejo episcopal latinoamericano, 1982.

\_\_\_\_\_, A. De Rio de Janeiro al Vaticano II. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogota: Consejo episcopal latinoamericano, 1982.

\_\_\_\_\_, A. Del Vaticano II a Medellin (1962-1968) In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *CELAM – elementos para su historia*. Bogota: Consejo episcopal latinoamericano, 1982.

FIGARI, Luis Fernando. *Reflexión sobre Medellín – Un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991.

FIGUEIREDO, Anna Cristina Camargo Moraes. “*Liberdade é uma calça velha, azul e desbotada*” – *Publicidade, Cultura de Consumo e Comportamento Político no Brasil (1954 -1964)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

FISH, Stanley. “Is there a text in this class?”. In: *Alfa*, São Paulo, 36, 1992.

FONSECA, Devair Araújo da. O surgimento do CELAM na América Latina. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH*. Maringá (PR), v. 1, n. 3, 2009.

FONER, Eric. *Story of American freedom*. New York: WW Norton, 1998.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *O marxismo na América Latina*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1995.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2014.

FRANCO, Stella Maris Scatena. Gênero em debate: problemas metodológicos e perspectivas historiográficas. In: VILLAÇA, Mariana M.; PRADO, Maria Ligia Coelho. (Org.). *História das Américas: fontes e abordagens historiográficas*. São Paulo: Humanitas; Capes, 2015.

FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. As Ideias estão no lugar. *Cadernos de Debate I*, São Paulo.



FUNES, Patrícia. *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*. Madrid: Turner; Colégio del México, 2014.

GALILEA, Segundo. *O reino de Deus e a libertação do homem*. São Paulo: Ed. Salesiana Dom Bosco, 1987.

GAUDIANO, Pedro. La preparación del concilio plenário latinoamericano según la documentación vaticana. *Teologia* 72, 1998, n.º 02.

GIORGI, Alberta e POLIZZI, Emanuele. Um movimento católico na política: O caso do Comunhão e Libertação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 97, jun. 2012.

GRAU, Carmén José Alejos. Fuentes para el estudio de los concilios latinoamericanos del siglo XX. *AHIg*, N. 14, 2015.

GHIO, José-María. The latin american church in the Wojtyla's era: new evangelization or "new integralism"? *The Helen Kellogg Institute for International Studies*. Working paper 159, may./1991.

GOMES, Francisco José Silva. A Religião como Objeto da História. In: LIMA, Lana Lage da Gama, CIRIBELLI, Marilda, HONORATO, Cezar Teixeira e SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (orgs.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

GORSKI, Juan F. El Aporte Misionero de Medellin. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977.

GOTAY, Samuel Silva. El pensamiento religioso. In: ZEA, Leopoldo. (coord.) *América Latina en su ideas*. Cidade do México: Editora del siglo vientiuno, 1986.

\_\_\_\_\_, S. *O pensamento cristão revolucionário – na América latina e no caribe*. São Paulo: Paulinas, 1985.

GRIGULÉVICH, J. El papa Juan Pablo II y la crisis de las Malvinas. In: CIENCIAS SOCIALES CONTEMPORANEAS – ACADEMIA DE CIENCIAS DE LA URSS. *La Crisis de las Malvinas (Falkland): origenes y consecuencias*. Moscou: Academia de ciências de la URSS, 1983.

\_\_\_\_\_, J. *La iglesia católica y el movimiento de liberacion en America Latina*. Moscou: editorial progreso, 1984.

GUIMARÃES, Irineu. *Puebla: o papa no continente dos índios*. Rio de Janeiro: expressão e cultura, 1979.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Pobres e Libertação em Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1980.

\_\_\_\_\_, G. Praxis de liberacion, teologia y evangelizacion. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberacion: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974.

\_\_\_\_\_, G. O Concílio Vaticano II na América Latina. In: *O Vaticano II e a Igreja latino-americana*. BEOZZO, J. (org.). São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_, G. *Teologia da Libertação – perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.

HEBBLETHWAITE, Peter. The Vatican's Latin American Policy. In: KEOGH, Dermont (org.). *Church and politics in Latin America*. London: Macmillan, 1990.

HOBBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX (1914 – 1991)*. São Paulo: Companhia das letras, 1995.

\_\_\_\_\_, Eric. *Viva la Revolución – A era das utopias na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

HOFSTÄTER, Leandro Otto. *A concepção de pecado na Teologia da Libertação*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2003.

HOUTART, François. CELAM: The forgettin of Origins. In: KEOGH, Dermont (org.). *Church and politics in Latin America*. London: Macmillan, 1990.

ILLIADES, Carlos. “Para una historia conceptual de lo social”. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, vol. 1, nº1, p. 16-25. 2015.

IOKOI, Zilda Gricoli. *Igreja e camponeses – teologia da libertação e movimentos sociais no campo. Brasil e Peru, 1964 – 1986*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.

JAGUARIBE, Helio; FERRER, Aldo; WIONECZEK, Miguel; SANTOS, Theotonio dos. *La dependencia político-economica de América Latina*. Cidade do México: Siglo XXI, 1970.

JEDIN, Hubert. *Concílios ecunêmicos – história e doutrina*. São Paulo: Herder, 1961.

JUNIOR, Caio Prado. *O que é a Liberdade? – Capitalismo x Socialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

LEPARGNEUR, Hubert. O documento de Puebla: entre os problemas e a aplicação. In: BOFF, Leonardo. (et al). *Puebla: Análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

LERENA, Margarita M. Medellín: Vinte anos depois - O Testemunho de uma mulher que viveu por dentro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 48-B, n.º 192, 1988.

LIBÂNIO, J. B. *Conferências gerais do episcopado latino-americano: Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

LORA, Cecilio S.M. Una triple reflexion acerca de la educacion liberadora. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977.

LORSCHIEDER, Aloisio. ¿Que es el CELAM?. Natureza y misión. Veinte años de existência. Líneas teológico-pastorales. CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977.

LYNCH, John. La Iglesia Católica en América Latina (1830 – 1930). In: BETHELL, Leslie (org.). *Historia de América Latina – vol. 8. América Latina: Cultura y sociedad, 1830 – 1930*. Barcelona: Editorial Critica, 1991.

KLAIBER, Jeffrey L. Prophetes and populists: Liberation theology, 1968 – 1988. *The Americas*, Maryland: ?.

KOROL, Claudia e DAUNES, Liliana. Argentina: poder e fé. In: ADITAL. *Cone Sul, Uma Igreja para a Liberdade*. São Paulo: Ed. Loyola, 2003.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado – contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RJ, 2006.

\_\_\_\_\_, R. Uma História dos Conceitos: problemas práticos e teóricos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

KLOPPERNBURG, Boaventura. *Concílio Vaticano II* – vol. 1. Documentário preconiliar. Petrópolis: Vozes, 1962.

\_\_\_\_\_, B. Génesi del documento de Puebla. *Medellín*, Vol. 5, n. 17-18.

JAGUARIBE, Helio. Dependencia y autonomía en América Latina. In: JAGUARIBE, H., FERRER, Aldo, WIONCZEK, Miguel S. e SANTOS, Theotonio dos. *La Dependência político-estrutural de América Latina*. Cidade do México: siglo XXI, 1970.

JUDT, Tony. Um “Papa das ideias?” João Paulo II e o mundo moderno. In: JUDT, T. *Reflexões de um século esquecido (1901 – 2000)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

LEHMANN, Davis. Prolegômenos às revoluções religiosas na América Latina. *Tempo Social*, vol. 4, num. 1-2, 1992.

LEPARGNEUR, Hubert. O documento de Puebla: entre os problemas e a aplicação. In: BOFF, Leonardo. (et al). *Puebla: Análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

LEVINE, Daniel H. The Catholic Church and Politics in Latin America: Basic trends and likely futures. In: KEOGH, Dermont (org.). *Church and politics in Latin America*. London: Macmillan, 1990.

LIBÂNIO, J. *Conferências gerais do episcopado latino-americano: Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

\_\_\_\_\_, J. Sínodo dos Bispos (1974): evangelização no mundo de hoje. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 115-124, jan./jun., 1975.

LIMA, Lana Lage da Gama. Reforma Católica e Capitalismo. In: LIMA, Lana Lage da Gama, CIRIBELLI, Marilda, HONORATO, Cezar Teixeira e SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (orgs.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

LONDOÑO, Fernando Torres, et. al. Cuarenta años del CELAM. *Anuario de Historia de la Iglesia*. Universidad de Navarra, V, 1996.

\_\_\_\_\_, F. 1955 – 1979 Três conferências gerais do CELAM e uma Igreja ante o desafio da transformação na América Latina. *Religião e cultura*. Vol. VI, n.º 12, jul./dez. 2007.

\_\_\_\_\_, F. Produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina nos últimos 50 anos. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no caribe (1945 – 1995)*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LÖWY, Michael. Marx e Engels como sociólogos da religião. São Paulo: *Lua Nova*, n.º 43, 1998.

\_\_\_\_\_, M. *O que é Cristianismo da Libertação – Religião e política na América Latina*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

\_\_\_\_\_, M. *Marxismo e Teologia da Libertação*. São Paulo: Cortez, 1991.

\_\_\_\_\_, M. O catolicismo latino-americano radicalizado. *Estudos avançados*, São Paulo, vol. 03, no. 05, jan./abr. 1989.

\_\_\_\_\_, M. *O Marxismo na América Latina – uma antologia e 1909 aos dias atuais*. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MAINWARING, Scott e WILDE, Alexander. The progressive church in Latin America: an interpretation. In: MAINWARING, S. e WILDE, A. *The progressive church in Latin America*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989.

MARIS, José (org.) *De Medellín a Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.

MARINS, José. Femonologia Pastoral. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MALIK, Tahar Chaouch. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 69, núm. 3, julio-septiembre, 2007.

MEJÍA, Jorge. El compromiso ecuménico de la Iglesia de América Latina en los documentos de Medellín. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellín. Reflexiones en el CELAM*. Madrid: biblioteca de autores cristianos, 1977.

MORLINA, Fábio Clauz. *Teologia da Libertação na Nicarágua Sandinista*. Dissertação apresentada no Programa de Pós Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.

MYERS, Jorge. Músicas distantes. Algumas notas sobre a história intelectual hoje: horizontes velhos e novos, perspectivas que se abrem. In: NORONHA DE SÁ, Maria E. (org.) *Historia intelectual latino-americana: itinerários, debates e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

NAPOLITANO, Marcos. *O Regime Militar Brasileiro*. São Paulo: Atual, 1998.

NASCIMENTO, Claudemiro Godoy do. Intelectuais da libertação na América Latina. *Caminhos*, Goiânia, v. 8, n. 1, p. 91-114, jan./jun. 2010.

NERCESIAN, Inés. Ideas, pensamiento y política en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay, entre los cincuenta y los sesenta. *Trabajo y Sociedad*. Nº 19, Invierno 2012, Santiago del Estero, Argentina.

NETO, José Alves de Freitas. Matrizes da tradição católica na América Hispânica: apontamentos históricos. In: SILVA, Eliane Moura da; BELLOTTI, Karina Kosicki; CAMPOS, Leonildo Silveira (orgs.). *Religião e sociedade na América Latina*. Universidade Metodista de São Paulo: 2010.

NOVAIS, Fernando e MELLO, João Manuel Cardoso. Capitalismo tardio e Sociabilidade moderna. In: SCHARTZ, Lilian M. *História da Vida privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PADIN, Candido. *A conferência de Medellín. Revolução eclesial*. São Paulo: LTr, 1999.

PAGNELLI, Pia. Desarrollo, dependencia y liberación: de la *Populorum progressio* al documento de Medellín. El camino hacia la teología de la liberación. *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, nº 7, Editorial Acceso Libre, Rosario, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião e Liberdade, Religiões e Liberdades. *São Paulo em perspectiva*, 8 (3), 1994.

PINTO, Simone Rodrigues; RAPOSO, Erivan. Política com paixão. A Filosofia da libertação de Enrique Dussel. *Revista de estudos e pesquisa sobre as Américas*. V. 02, n. 08, 2014.

PIRONIO, Eduardo. Sentido, caminos y espiritualidad de la liberacion. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberacion: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974.

PIRONIO, Eduardo. Espírito Santo, Igreja particular e Libertación cristiana. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (org.). *Evangelizacion – desafio de la Iglesia*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1974 (?).

PIKE, Frederick B. O Catolicismo na América Latina de 1848 aos nossos dias. In: AUBERT, R. et al. *Nova História da Igreja. Vol. V – A Igreja na Sociedade liberal e no Mundo Moderno*. Tomo II. Petrópolis: Vozes, 1976.

POULAT, Emile. The path of Latin American Catholicism. In: KEOGH, Dermont (org.). *Church and politics in Latin America*. London: Macmillan, 1990.

PRADA, Óscar Augusto Elizalde. Consejo Episcopal Latinoamericano: aproximación histórica e inspiración para la universidad católica. *Revista de la Universidad de la Salle*. Num. 71. Sep. - Dez., 2016.

PRADO, Maria Ligia. *A formação das nações latino-americanas*. São Paulo: Atual, 1994.

\_\_\_\_\_, M. Identidades latinoamericanas. In: Enrique Ayala Mora (director), Eduardo Posada Carbó (Codirector). (Org.). *Historia General de América Latina - Volumen VII: Los proyectos nacionales latinoamericanos: sus instrumentos y articulación, 1870-1930*. Paris: Ediciones UNESCO / Editorial Trotta, 2009.

PRIZEL, Ilya. *Latin America through soviet eyes. The evolution of Soviet perception during the Breznev era 1964 – 1982*. Cambridge: Cambridge University press, 1990.

POSADA, Carlos Augusto Mesa. Medellín 1968. Cuarenta años del CELAM. *Anuario de Historia de la Iglesia*. Pamplona, Universidad de Navarra, Vol. V, 1996.

QUEIROZ, Alexandre. Trama Dogmática: as Intruções de Joseph Ratzinger sobre Liberdade na Congregação para a Doutrina da Fé (1984 – 1986). *Angelus Novus*, n.º VI, n. 9, 2015.

REICHERT, Leonardo. *A Influência da Conferência de Medellín na vida eclesial da Arquidiocese de Porto Alegre no período de 1968 a 1979*. Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

REIS, José y Beatriz R. Contribuciones para un analisis. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellin. Reflexiones en el CELAM*. Madri: biblioteca de autores cristianos, 1977.

RÉMOND, René. Do Político. In: RÉMOND, R. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

RICHARD, Pablo. *Cristianos por el Socialismo – História y documentación*. Salamanca: Ediciones Sígume, 1976.

RICHTER, Melvin. Mais do que uma via de mão dupla: analisando, traduzindo e comparando conceitos políticos de outras culturas. In: JUNIOR, João Feres e JASMIN, Marcelo. *História dos Conceitos: diálogos transatlânticos*. Rio de Janeiro: Ed. PUC: Rio: Loyola: IUPERJ, 2007.

RICUPERO, Bernardo. Da formação à forma. Ainda as “ideias fora do lugar”. *Lua Nova*, São Paulo, 73. 2008.

\_\_\_\_\_, B. O lugar das ideias: Roberto Schwarz e seus críticos. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 03.06, nov. 2013.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado – crítica ao populismo católico*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROIG, Arturo Andrés. Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico. In: ZEA, Leopoldo (coord.). *América Latina en su ideas*. Cidade do México: Editora del siglo vientiuno, 1986.

ROLDAN, Dinalva Derenzo. *Um ideário urbano em desenvolvimento: a experiência de Louis-Joseph Lebret em São Paulo de 1947 a 1958*. Dissertação de mestrado



apresentado a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

ROSA, Martín de la. La Iglesia católica en México. Del Vaticano II a la III CELAM (1965 – 1979). *Cuadernos Políticos*, num. 19, México D.F., editorial Era, ene. - mar. 1979, p. 88-104.

ROSADO, Caleb. El papel de la teología de la liberación en la identidad social de los latinos. *Cristianismo y sociedad*, n. 118 – 119, ?.

ROSANVALLON, Pierre. Por uma História Conceitual do Político. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v.15, nº 30, 1995.

SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SANTANA, Rogério Barreto. “Contextualismo Linguístico” e “História Conceitual”: aproximando duas abordagens para o estudo das linguagens políticas e dos conceitos. *Temporalidades*, v. 7, n. 3 (set./dez. 2015).

SANTOS, Beni dos. *Libertação: análise da “Instrução sobre a liberdade cristã e a libertação”*. São Paulo: Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_, B. Estrutura do documento. In: BOFF, L. (et al). *Puebla, análises, perspectivas e interrogações*. São Paulo: Paulinas, 1979.

SANTOS, Luciano dos. *Leopoldo Zea, Arthuro Ardao e João Cruz Costa: história das ideias, discursos identitários e conexões intelectuais*. Tese de doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. São Paulo, 2016.

SANTOS, Theotonio dos. Las crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependência en América Latina. In: JAGUARIBE, H., FERRER, Aldo, WIONCZEK, Miguel S. e SANTOS, Theotonio dos. *La Dependência político-estrutural de América Latina*. Cidade do México: siglo XXI, 1970.

SARANYANA, Josep-Igansi. La recepción de “Medellín” en la historiografía colombiana. *AIHg*, n. 14, 2005.

\_\_\_\_\_, J. Una historia del pensamiento latinoamericano desde sus orígenes a nuestros días (autocrítica). *Revista de Hispanismo Filosófico*, n.º 13 (2008): 121-128.

\_\_\_\_\_, J. Cem anos de teologia na América Latina (1899 – 2001). São Paulo: Paulinas, 2005.

SCHRER, Alfred V. Recto sentido de la “liberación”. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (org.). *Evangelizacion – desafio de la Iglesia*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1974 (?).

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: SCHWARZ, R. *As ideias fora do lugar – ensaios selecionados*. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das letras, 2014.

SCHICKENDANTZ, Carlos. Único ejemplo de uma recepción continental del Vaticano II. Convocatoria, desarrollo y estatuto eclesial-jurídico de la Conferencia de Medellín (1968). *Revista Teología*. Tomo XLIX, nº 108, ago. 2012.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social – Uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEVCENKO, Nicolau. *A Corrida para o século XXI – No loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SIEPIERSKI, Paulo. (Re) (des)cobrimos o fenômeno religioso na América Latina. In: HOORNAERT, Eduardo (org.). *História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995) – o debate metodológico*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2009.

SIKEDUM, Antonio. O programa do diálogo da ética do discurso e a Filosofia da Libertação. *Libertação – Liberación*. CEFIL, Campo Grande, v.3, 1993.

SOBREVILLA, David. Augusto Salazar Bondy y la Filosofía de la liberación latinoamericana. In: AVILA, Rubén Quiroz (Coop.). *Actas del congreso sobre Augusto*

Salazar Bondy. Lima: Instituto de investigación del pensamiento peruano latinoamericano, 2014.

SOFISTE, Juarez. Filosofia Latino-americana: filosofia da libertação ou libertação da filosofia?. *Revista Ética & Filosofia Política*. Vol. 8, Nº 1, junho/2005.

SOUZA, P. Ney de. Do Rio de Janeiro (1955) à Aparecida (2007). Um olhar sobre as Conferências Gerais do Episcopado da América Latina e do Caribe. *Revista de Cultura Teológica* - v. 16 - n. 64 – Jul./Set. 2008.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do Liberalismo*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

THOMPSON, E. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In: THOMPSON, E. *Costumes em Comum – estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

TONET, Ivo. Introdução. MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

TOURIS, Claudia. Sociabilidades católicas pós-conciliares. El caso de la constelación terceromundista en la Argentina (1966-1976). *Passagens*. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica, Rio de Janeiro: vol. 2 no.3, janeiro 2010.

TRUJILLO, Alfonso López. *De Medellín a Puebla*. Madri: Editorial catolica, 1980.

\_\_\_\_\_, A. *Libertação marxista e libertação cristã*. Rio de Janeiro: Agir, 1977.

\_\_\_\_\_, A. Las teologias de la liberacion en America Latina. In: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Liberacion: diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1974.

\_\_\_\_\_, A. Meditacion sobre Puebla. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Puebla. Grandes Temas*. Bogotá: Paulinas, 1979?.

TRUJILLO, Ricardo Arias. El episcopado colombiano en los años 1960. *Revista de Estudios Sociales*. No. Bogotá, agosto de 2009.

URIBE, Jaime Jaramillo. Frecuencias temáticas de la historiografía latino-americana. In: ZEA, Leopoldo (coord.). *América Latina en su ideas*. Cidade do México: Editora del siglo vientiuno, 1986.

VEKEMANS, Roger. Expansion mundial de la teología de la liberación latinoamericana. CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Socialismo y Socialismos en América Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976?.

VIDELAS, Raúl. CINEP (CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y EDUCACIÓN POPULAR). *Puebla ni mas ni menos*. Lima: Cadelec (Cuadernos de estudio), 1979.

VILLAÇA, Mariana M. Estados Unidos: "farol" e "polícia" da América Latina. In: Sidnei J. Munhoz; Francisco Carlos Teixeira da Silva. (Org.). *Relações Brasil - Estados Unidos. Séculos XX e XXI*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2011.

VITAL, J. D. *Como se faz um bispo: segundo o baixo e o alto clero*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

WEFFORT, Francisco. *O populismo na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2003.

WEINBERG, Liliana. Leopoldo Zea y América Latina. *Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, nº 21/22, años 2004-2005.

WEINSTEIN, Barbara. Pensando a História fora da Nação: a Historiografia da América Latina e o viés transnacional. *Revista eletrônica da ANPLHAC*, n.14, jan./jun. 2013.

WESTHELLE, Vítor. O Tamanho do Paraíso – Pressupostos do conceito de pecado na teologia latino-americana. *Estudos Teológicos*, v. 38, n. 3, 1998.

WINOCK, Michel. As ideias políticas. In: \_\_\_\_\_, R. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Disponível em: <http://www.olimon.org/uan/zea.pdf>. Acessado em 25/07/2016.

ZENTENO, Raúl Benítez (coord.). *As classes sociais na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

## **ANEXO**

### **I – Cronologia**

## PAPAS

- **Pio IX**  
1846 - 76
- **Leão XIII**  
1876 - 1903
- **Pio X**  
1903 - 14
- **Bento VI**  
1914 - 22
- **Pio XI**  
1922 - 39
- **Pio XII**  
1939 - 58
- **João XXIII**  
1958 - 63
- **Paulo VI**  
1963 - 78
- **João Paulo I** - 1978
- **João Paulo II**  
1978 - 2005
- **Bento XVI**  
2005 - 13
- **Francisco**  
2013 -

## CONFERÊNCIAS E CONCÍLIOS

- **Concílio Vaticano I**  
1869 - 70
- **Concílio Plenário Latino-Americano**  
Roma - 1889
- **Iª Conferência**  
Rio de Janeiro - 1955
- **Concílio Vaticano II**  
1962 - 65
- **IIª Conferência**  
Medellín - 1968
- **IIIª Conferência**  
Puebla - 1979
- **IVª Conferência**  
S. Domingo - 1992
- **Vª Conferência**  
Aparecida - 2007

## EVENTOS

- **Iª Guerra Mundial** 1914-18
- **IIª Guerra Mundial** 1939-45
- **Revolução Cubana** 1959
- **Golpe Militar**  
Chile - 1973
- **Queda do Muro**  
Berlim - 1989